НАЦІОНАЛЬНА АКАДЕМІЯ НАУК УКРАЇНИ • ІНСТИТУТ НАРОДОЗНАВСТВА НАН УКРАЇНИ

НАРОДОЗНАВЧІ ЗОШИТИ

3 (99) • 2011

ТРАВЕНЬ—ЧЕРВЕНЬ

THE ETHNOLOGY NOTEBOOKS

НАУКОВИЙ ЖУРНАЛ • ЗАСНОВАНИЙ У СІЧНІ 1995 р. • ВИХОДИТЬ 6 РАЗІВ НА РІК • ЛЬВІВ



Рекомендовано до друку Вченою радою Інституту народознавства НАН України

Свідоцтво про державну реєстрацію друкованого засобу масової інформації № 15191-3763 ПР. Серія КВ ISSN 1028-5091

Адреса редакції: 79000, м. Львів-центр, проспект Свободи, 15
E-mail: inst@ethnolog.lviv.ua

ЗМІСТ

Статті

Матеріали

Рецензії



Від редактора

Степан ПАВЛЮК

ПЛАНЕТАРНА КАТАСТРОФА НА ЧОРНОБИЛЬСЬКІЙ АТОМНІЙ ЕЛЕКТРОСТАНЦІЇ

З відстані 25 років від часу техногенної катастрофи на Чорнобильській АЕС оцінюється науковий доробок українських вчених зі збереження матеріальної та духовної культури Полісся. Звертається увага на роль колективу Інституту народознавства НАН України у справі вивчення феноменів традиційної культури поліщуків у районах радіоактивного забруднення та місць переселення. На основі конкретних фактологічних даних розкривається унікальність таких комплексних наукових робіт, як «Класифікатор встановлення єдиної системи класифікації і кодування об'єктів етнічної спадщини Українського Полісся», «Говірки Чорнобильської зони», наукових монографій, збірників, ресурсних баз даних про культурну спадщину Українського Полісся.

Ключові слова: Чорнобильська АЕС, Полісся, зона відчуження, матеріальна та духовна культура, класифікатор.

Ніколи не згладжуються в пам'яті соціально-політичні, природні катастрофи: війни, повстання, голодомори, землетруси, цунамі та інші лиха, які спричиняють трагічні наслідки — численні смерті, значні культурні, матеріальні втрати. Те, що трапилось 25 років тому в Україні, на атомній електростанції біля м. Чорнобиля, відноситься до найвищого ступеня ризику для існування величезного європейського культурно-цивілізаційного масиву. Цією спорудою безперервно вихвалявся перед світом комуністичний уряд Радянського Союзу: її високою надійністю і технічною довершеністю, хоча розташування її на невідповідному геологічному материку унеможливлювало здійснення всіх ступенів безпеки для населення і навколишнього середовища.

Катастрофа на Чорнобильській АЕС, що сталася 26 квітня 1986 р., зумовила значні демографічні переміщення місцевого населення, викликала активний процес руйнування етнокультурної матриці етнографічної групи українців-поліщуків, змінила динаміку соціальних процесів, порушила психологічну і біологічну адаптованість тощо; стала не лише екологічною, економічною, але й етнокультурною трагедією. Внаслідок масової міграції корінних мешканців Полісся в інші еколого-культурні зони та розпорошення окремих мікросоціумів (сільських громад) у новому середовищі, відбувається вгасання узвичаєного традиційного буття, а з ним втрачаються глибинні національні набутки. Матеріальні ж історико-культурні пам'ятки, що опинилися у безлюдній зоні відчуження, приречені на повне саморуйнування.

Перед українською державою, і в свою чергу перед народознавчою, лінгвістичною та іншими гуманітарними науками постала невідкладна вимога — виявити, зафіксувати і зберегти усе, що стосується сфери культурно-історичного, духовного буття поліщуків, зокрема у зонах відселення. Адже Полісся як унікальний етнокультурний ареал, в якому, найбільш ймовірно, розпочало своє життя слов'янство, було і залишається невичерпним джерелом для світової славістики. Тут у живому побутуванні ще й сьогодні можна зустріти рідкісні архаїчні елементи культури дохристиянського історичного періоду України, які давно вже зникли на інших територіях, з'ясувати синкретизм їх походження. Дуже важливо було зафіксувати етнолінгвістичний, етнографічний, археологічний, фольклорний, етномузичний матеріал етнографічного Полісся, науково розшифрувавши, що дало б змогу уважніше прочитати історичну мозаїку



Хата, дорога — через 12 років після виселення з неї господарів. Світлина Я. Тараса



Зрубно-плетена хата 1950-х рр., яку будували жінки після війни. На передньому плані нескошена трава, яка є джерелом великих пожеж. Світлина Я. Тараса

Русі-України. А наукова реконструкція традиційних явищ і духовної культури поліщуків може дати відповідь на ряд питань слов'янського і, зокрема, українського етногенезу. Тому всебічне вивчення мовно-культурного континуууму цього потерпілого регіону є першочерговим завданням нашого суспільства.

Будучи народним депутатом Верховної Ради України першого демократичного скликання, при розгляді у 1990 р. питань по мінімізації наслідків Чорнобильської катастрофи, з рядом депутатів запропонував пункт до постанови Верховної ради про особливу увагу щодо повноцінного дослідження усього спектру питань, що стосуються традицій матеріальної і духовної культури, побуту Поліського краю.

Попереду чекала наполеглива праця, насамперед щодо розробки державної програми на виявлення, фіксацію та збереження унікальних пам'яток праукраїнської традиційності, що потрапили у зону радіаційного забруднення. Значними зусиллями залучених фахівців державна програма була запропонована і затверджена у Верховній Раді України.

Увесь обсяг невідкладних дій з метою якнайменших втрат культурної спадщини зони радіаційно забрудненого Полісся, передбачених Державною програмою, взяв на себе Інститут народознавства НАН України. У надскладних умовах гіперінфляції в Україні, що впливало на недостатнє фінансування усього спектру рятувальних, дослідницьких робіт, психологічний синдром перед атомною стихією, який охопив не лише українське суспільство, але й викликав планетарний переляк, організувати довготривалі і постійно діючі фахові польові історико-етнографічні експедиції — було справою особливо складною. З відстані чверть століття, з яким духовним піднесенням згадуєш ситуацію, коли колектив Інституту з громадянською відвагою сприйняв пропозицію про виконання Державної програми по виявленню, фіксації і збереженню історико-культурних пам'яток усього масиву Чорнобильського Полісся. Мої колеги проявили виняткову патріотичну позицію. Більше півсотні вчених самовіддано трудились по декілька місяців щороку, обстежуючи кожне уціліле село 1-ї, 2-ї і 3-ї зон, фіксуючи ще донедавна побутуючі унікальні давньоукраїнські артефакти духовного світу поліщуків. З небувалим завзяттям для успішної реалізації широкого народознавчого спектру програмних завдань працював головний спеціаліст Міністерства у справах захисту населення від наслідків аварії на Чорнобильській АЕС Ростислав Омеляшко.

Не можна поскаржитись на те, що етнографічне Полісся було поза увагою вчених минулого століття і сучасних дослідників різних ділянок буття поліщуків. Підвищена зацікавленість зумовлювалась кількома вагомими аспектами, побутово культурною «законсервованістю» основних сфер життя, діалектологічною особливістю місцевого мовлення, етнографічно-фольклористичним синкретичним багатством, а також політичним статусом цього краю, у результаті чого етнографічна цілість була територіально розчленована поміж трьох народів-країн. Значна частина етнографічного Полісся опинилась у Білорусі, основний масив залишився в органічному українському середовищі, і тільки невелика дещиця опинилася в державних межах Росії, як наслідок механістичного

визначення державних кордонів з-за часів існування Радянського Союзу. Ні ополячення, а потім тотальна русифікація не мали успіху в припиненні процесу народотворення, його етнокультурної традиційної тяглості. У поліському краї безупинно тривала генетична стихія своєї древлянської праоснови, не звертаючи уваги на політичне маркування історико-етнокультурної цілості.

Патріотичний романтизм, разом з політичними доктринами, спричинилися до виникнення багатьох версій генезису поліщуків, їхньої етнічної належності. В одному не було розбіжностей — це в розумінні поліського континуума, як давньослов'янського явища, архаїчні обрядово-звичаєві елементи якого зустрічаються і сьогодні в живому побутуванні.

Адже про Полісся ще маємо згадку у творах грецького історика Геродота [1], багаті літописні відомості. Значне місце відведено Поліссю в історичних працях польських дослідників (К. Мошинського [13], Крашевського [12]), і особливо щедрим у плані фіксації пам'яток народної культури виявилося XIX ст. Це стосується етнографічних експедицій, організованих Російським Географічним Товариством в Україні та Білорусії. Видатні вчені П. Чубинський [11], К. Копержинський [5], Н. Сумцов [10] залишили для нащадків унікальні відомості з життя населення поліського краю. Ґрунтовні обстеження окремих регіонів Полісся почалися ще в XVIII ст., зокрема експедицією Академії наук і мистецтв (Санкт-Петербург), заснованої вченим І. Гюльденштедтом. Систематичні описи краю проводились під егідою Генерального штабу російської армії для визначення етнічних меж в імперії.

Етнографічна комісія Всеукраїнської Академії наук спричинилася до масової фіксації етнічних пам'яток станом на першу чверть XX ст. через організовану мережу місцевих респондентів. Експедиції Київського і Львівського народознавчих центрів впродовж другої половини XX ст. мали тематичний характер, а отже не вичерпували всього спектру явищ народно-традиційної культури.

Відповідно до Державної програми мінімізації наслідків Чорнобильської катастрофи Інститут народознавства НАН України організував широкомасштабні пошукові роботи, аналогу яким ще не було в дослідницькій практиці.



Чорнобиль. Сховище (кінотеатр) експонатів, зібраних під час експедицій. Світлина Я. Тараса



Зібрані експедицією експонати, які готуються для дезактивації. Світлина Я. Тараса

У державній програмі ліквідації наслідків Чорнобильської катастрофи було передбачено поетапне цілковите виселення людей з території першої і другої і, частково третьої категорій радіаційного забруднення. Саме це змусило експедицію активізувати дослідження цих регіонів у першу чергу. Принципово важливо було вивчати також «мертву» зону, де ще зберігалися об'єкти недавнього життя — культові, житлові, господарські будівлі, родинні реліквії тощо. Адже на очах у людства одне за одним зникали з лиця землі поліські села, так і не встигнувши виповісти до кінця своїм нащадкам про родинні творення національного буття в образах, звичаях, обрядах, про неповторну рукотворну колиску і вимайструвание стельмахом колесо, про викувану ковалем підкову і витесаний з каменя хрест, про оплаканих і неоплаканих піснярів, теслярів, хліборобів.

На першому етапі було здійснено обширний інформаційний пошук, що мав на меті з'ясувати сучасний



Покуть поліської хати

стан вивченості ураженого етнокультурного регіону і на цій основі визначити пріоритетні напрямки та першочергові завдання подальших експедиційно-польових досліджень. Як наслідок опрацювання зібрань багатьох музеїв, рукописних фондів наукових установ та вузів України, основних друкованих джерел — уперше було створено зведений реєстр розосереджених історико-культурних матеріалів та об'єктів (у вигляді інформаційної картотеки) загальним обсягом понад 40 тис. одиниць, включаючи дані з антропології, лінгвістики та історичного краєзнавства, зібрані (зафіксовані) до аварії на ЧАЕС на території нинішніх 1—3-ї зон радіоактивного забруднення, тобто у межах 27 сучасних адміністративних районів, охоплених післяаварійними міграційними процесами.

Аналіз напрацьованого матеріалу, як важливого підготовчого етапу, розкриває географію і різноманітність переглянутих джерел. Зокрема, відшукано поліські відомості у різних фондах Державного історичного архіву України в Києві і Львові, архіву Російського географічного товариства, що в Санкт-Петербурзі, відділу рукописів Центральної наукової бібліотеки ім. В.І. Вернадського (фонду Таранущенка, Деляфліза тощо), обласних архівів поліської зони, в архівах і фондах Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології у Києві, Інституту народознавства у Львові, музеїв різних профілів тощо. Багато матеріалу почерпнуто з приватних збірок та періодичних видань. Підготовча робота, яка передувала польовим дослідженням, виявилась дуже корисною. Адже з кожного явища народно-традиційної і професійної культури та побуту є сконденсована історіографія того чи іншого питання, наявна література і джерела, можна судити про інтенсивність вивчення за територіальною ознакою, а також де і що зафіксовано з цього розділу культури, яким способом тощо. Безумовно, вагомим аспектом аналітичного огляду є рекомендації стосовно дальших дослідницьких дій: у якій формі, якими силами, за якою методикою [3].

Це дало змогу встановити реальну картину обстеженості регіону і вийти на перспективну комплексну програму практичних дій і методики польових етнографічних обстежень.

Головним завданням наступного етапу стало проведення комплексу польових експедицій, спрямованих на максимальне виявлення та фіксацію всього спектру традиційної народної культури, місцевого діалекту, збір антропологічних матеріалів та історико-краєзнавчої інформації про кожне село, яке зникало, а також пошук покинутої на відселених територіях документальної спадщини (державного й особового походження) та предметів традиційного побуту і мистецтва поліщуків. Суцільно обстежено 2-гу зону та місця компактного проживання переселенців. Вибірково досліджувалися населені пункти 3-ї зони, головним чином великі історичні села з потужним пластом етнокультурних традицій та уцілілі населені пункти, у яких замешкували лише поодинокі старожили у 1-й зоні. Паралельно проводилась наукова інвентаризація нерухомих пам'яток історії, археології, архітектури, монументального мистецтва та опис місцевих кладовищ на всій території радіоактивного забруднення.

Умови, в яких доводилося вести виявлення і фіксацію народнотрадиційних явищ, постали екстремальними не стільки з огляду радіаційного фону, скільки з огляду динаміки соціальних процесів. Було вибрано методику комплексного (монографічного) дослідження кожного населеного пункту. При цьому перевага надавалася вивченню сіл 2-ї зони, в яких ще збереглися (хоча б частково) автентичне середовище носіїв поліської етнографічної культури та незруйновані матеріальні пам'ятки. Іншого підходу вимагала реконструкція етнокультурного комплексу колишніх населених пунктів 1-ї зони. Цілісне уявлення про етнічну спадщину відселених нині територій дало лише паралельне опрацювання двох масивів: покинутих сіл та відповідного їм переселенського середовища як носія духовних форм буття.

Монографічні обстеження, що передбачали охоплення усіх сфер життєдіяльності населення, дали

можливість панорамного погляду на протікання взаємообумовлених етнокультурних процесів, механіку й діалектику функціонування як окремого традиційного явища, так і в сукупності з іншими, виявляють зміни явищ і фактори впливу на них. Заодно, володіючи етнографічними відомостями декількох століть поспіль, можна науково простежити діахронну еволюцію буття поліщуків і водночас виявити мотиви еволюції чи соціального консервування явища.

До участі в науковому дослідженні потерпілих територій Полісся були залучені творчі колективи, крім Інституту народознавства, ще інші академічні установи — Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології, Інститут української мови, Інститут археології, а також ряд вузів та музеїв України. Лише у польових роботах щороку загалом брало участь до 70—90 науковців. Досить часто до роботи експедицій долучалася непохитна у своїй громадянській поставі письменниця Ліна Костенко. Їй і досі важко збагнути страхітливі наслідки атомної катастрофи на духовно-культурне життя рідних для неї поліщуків.

Належного академічного стилю і системності у надскладних польових умовах роботи експедиції надавали їх керівники — Михайло Глушко і Ярослав Тарас.

В результаті обстеження декількох десятків сіл зони відчуження, декількох сотень сіл зони обов'язкового відселення, 246 сіл у інших зонах радіоактивного забруднення та 60 населених пунктів, де компактно проживали переселенці, зібрано значну джерельну базу, що складає: тисячі аудіокасет з історико-етнографічною та лінгвістичною інформацією, понад 20 тис. фотодокументів, сотні креслень та зарисовок, близько 100 год. відеоматеріалу, 68 документальних справ та біля 10 тис. історико-етнографічних експонатів (у т. ч. фрагменти 14 стародруків та рукописних книжок), знайдених переважно у зонах відчуження та відселення. У державних архівах виявлено біля тисячі документів XIX—XX ст., що стосуються історії сіл відчуженої зони. За програмою інвентаризації нерухомих пам'яток історії та культури обстежено кілька сот населених пунктів, в яких опрацьовано понад тисячу об'єктів, частина аналітично опрацьованих матеріалів лягла в основу наукових видань [7; 8; 9].

Зібрані джерельні матеріали дали можливість по-новому висвітлити деякі етнологічні процеси і явища. До науково вагомих результатів польових досліджень



Поліщучка в національному вбранні (одягає на свята та тримає «на смерть»). Світлина Я. Тараса

слід віднести цілий ряд своєрідних відкриттів у галузі етнографії, духовної культури та народного мистецтва. Зрозуміло, що наукове осягнення всієї народно-традиційної проблематики чекає вчених.

Так, зокрема, в процесі польових експедицій до Київського та Житомирського Полісся поряд з фіксацією багатьох зразків архаїчних будівельних конструкцій (перекриття «накотом», покрівлі «на сохах» тощо), науковці виявили оригінальні антропоморфні форми в оздобленні такого важливого компоненту давнього житла, як сволок (в народі — «трам», сволок — «батько»), а також приурочені йому повір'я і звичаї, що дають змогу пов'язати традиції поліського житлобудування з давніми світоглядними уявленнями та дохристиянськими віруваннями.

Цікаву перспективу відкрили й дослідження традиційних поліських господарських будівель, зокрема поширених у цьому районі «стебок» (господарських приміщень, опалюваних жаром з хатньої печі, призначених для зберігання овочів). Вивчення їх конструктивних та функціональних особливостей дало можливість простежити генезис та еволюцію житлобудування від ранніх слов'ян до сучасних українців.

Цілий ряд архаїчних явищ було виявлено у календарній обрядовості поліщуків. До таких, наприклад, відносяться мотиви культу предків, простежені у жниварських обрядах (зокрема у звичаях залишати на ниві «Спасову бороду»), а також в обрядодіях «дідів» та



Артефакти традиційної культури поліщуків. 1999. Світлина С. Гвоздевич



Артефакти традиційної культури поліщуків. 1999. Світлина С. Гвоздевич

«проводах русалок» на зелений «русальний» тиждень. Про обряди «русального» тижня, що збереглися в середовищі з 30-кілометрової зони, відзнято спеціальний етнографічний фільм «Проводи русалок».

Вагомі результати дали етномузикологічні дослідження, спрямовані на встановлення ареалів поширення календарно-обрядових пісенних мелотипів, які корелюються з кордонами давньослов'янських племінних утворень.

Цінні матеріали зібрані і в галузі традиційної народної медицини та траволікування. Зафіксовано сотні народних рецептів та ряд нових місцевих назв рослин, які розкривають невідомі досі їх лікувальні властивості.

Своєрідним відкриттям стали інтер'єрні тканини, зокрема поліські узорні «радюжки» з характерним і, очевидно, давнім для цього регіону рослинним орнаментом, а також ткані килими з горизонтальною композицією мотивів «дерева життя», про що раніше не згадувалося у дослідженнях про килимове мистецтво Полісся.

До реліктових явищ, які майже донині збереглися в басейні річки Уж та нижньої течії Тетерева, належить виробництво та використання довбаних із суцільного дерева човнів.

Що стосується пам'яток археології, то під час розвідки тільки у 1996 р. їх виявлено 17. Причому всі без винятку пам'ятки зафіксовані і описані вперше.

Привертає увагу поселення XI—XII ст., знайдене на східних відрогах Овруцького кряжу поблизу села Коренівка Черепинської сільради. Саме тут зафіксовані сліди діяльності ремісників доби Київської Русі, які спеціалізувались по видобутку рожевого овруцького пірофіліту та подальшому виготовленні з нього різноманітних виробів: натільних хрестиків, прясел, ливарних формочок тощо. Ці вироби широко експортувались у X—XIII ст. Руссю на територію Західної та Північної Європи, у Балтію, Прикам'я і Приуралля. Є підстави вважати, що подібних поселень на території Овруччини в давнину було декілька десятків. Тому їх цілеспрямований пошук і фіксація є одним із першочергових завдань експедиції у наступних роках. Це сприятиме їх збереженню, введенню в науковий обіг нових матеріалів, які можуть слугувати основою для написання узагальнюючих робіт з історії матеріальної культури населення Українського Полісся.

Особливу наукову цінність мають поліські говірки як діалектні релікти проукраїнської мови, базовані на масивному українському пласті. Але в останнє деся-

тиліття вони зазнають глибоких змін, викликаних передусім міграційними рухами з Центрального Полісся в інші регіони України після катастрофи на Чорнобильській АЕС. Для Центрального Полісся цей процес означає руйнування цілісного діалектного ареалу, для якого з великою ймовірністю можна припустити тяглість у часі, континуацію від праслов'янського мовно-культурного стану до сьогодні. Не випадково цю територію багато дослідників включає до основного ареалу праслов'янської мови.

Все це спонукає до створення регіонального мовного фонду, у якому могла б зберігатися значна за обсягом інформація про говірки упродовж тривалого часу, коли й самі говірки вже можуть зазнати значних структурних перетворень. Практика створення таких мовно-інформаційних фондів відома у багатьох країнах Європи.

Застосована науковцями Інституту української мови методика, спрямована на фіксацію значних за обсягом текстів, у яких виявляються рідкісні, раритетні особливості говірок, дала змогу по-новому оцінити ці говірки. Зокрема, вже сьогодні можна стверджувати, що ряд фонетичних явищ має дещо інші характеристики, ніж про це свідчать матеріали «Атласу української мови»; ці дані особливо цінні, оскільки територія Чорнобильщини входить у мережу «Загальнослов'янського лінгвістичного атласу», за матеріалами якого можна говорити про давність та унікальність багатьох фонетичних рис Центрального Полісся.

Ще один дослідницький аспект — музично-виконавська традиція Українського Полісся, що донесла до наших днів відголоски стародавніх культурних пластів. Матеріали польових експедицій останніх років засвідчують наявність на Поліссі добре збереженої пісенної автохтонності, яку необхідно донести до нашого сучасника та забезпечити її природне усне переймання, реставрацію чи вторинну реконструкцію. Цього можна досягти лише за умови високоякісної фіксації при застосуванні сучасної цифрової аудіоапаратури. Записані в такий спосіб безцінні шедеври народної пісенності та інструментальної музики можуть лягти в основу майбутніх фонопублікацій (касет та компакт дисків) і цілих фонохрестоматій автентичної музичної культури Полісся, перший випуск якої здійснено вже Українською експериментальною лабораторією фольклору «Говірки чорнобильської зони» [2].



Артефакти традиційної культури поліщуків. 1999. Світлина С. Гвоздевич

Вперше в історії етнологічної науки в Інституті народознавства на замовлення Міністерства надзвичайних ситуацій розроблений класифікатор встановлення єдиної системи класифікації і кодування об'єктів етнічної спадщини Українського Полісся, який дає змогу створити повну, детальну та розгалужену систему, в якій надзвичайно швидко можна здійснювати внесення та пошук об'єктів за різними ознаками.

Вперше класифікатором виділено вищі угрупування, що вирішують проблему розміщення об'єктів збереження в інформаційних мережах, пророблено рівні класифікації, збудовано ієрархічну систему з п'ятьма рівнями, класи, фіксації, розроблено позиційно-послідовне кодування, зведено в єдину систему 26 класів, що дало змогу створити автоматизовану інформаційно-пошукову систему.

Щодо збереження матеріально-предметних цінностей, то тут застосовувалась інша методика — музейна консервація. На відселених територіях залишилося безліч предметів традиційного народного побуту і мистецтва, які мають історичне та непересічне наукове значення, є національним надбанням України. Тому реальне збереження хоча б основних матеріальних історико-культурних цінностей, що опинилися в зоні впливу Чорнобильської катастрофи, може бути



Учасники експедиції Інституту народознавства НАН України в радіоактивно забруднену зону Українського Полісся, 1994 р.



Ліна Костенко у складі Історико-культурологічної експедиції під час обстеження теренів радіоактивно забруднених територій Українського Полісся. 1999. Світлина С. Гвоздевич

забезпеченим лише за умови створення спеціального музейного фонду. Зібрана науковими експедиціями колекція рухомих пам'яток та історико-етнографічних матеріалів ставить нас вже нині перед такою необхідністю. Сама ж ідея створення етнографічно-краєзнавчого музею-меморіалу втрачених територій Полісся була підтримана тодішнім Президентом України Л. Кучмою під час відвідання етнографічної виставки «Народна культура зраненої землі», яка проходила в Українському Домі і отримала значний суспільний резонанс. Ця виставка була побудована на польових матеріалах, зібраних нашими експедиціями у зоні відчуження та інших уражених районах, стала своєрідним підсумком п'ятирічної роботи по збереженню культурної спадщини Полісся [6].

На особливу увагу заслуговує проблема збереження нерухомих історико-культурних пам'яток на відселених територіях. Згідно з проектом концепції Чорнобильської зони відчуження, тут передбачалося природне самовідновлення екосистем з переходом їх до стійкого первісного стану, характерного для цієї місцевості до початку інтенсивної діяльності людини.

Єдиний раціональний шлях — перенесення найцінніших споруд на екологічно безпечний майданчик, розташований у легкодоступному місці Зони з характерним поліським ландшафтом, та створення тут музеєфікованого комплексу народного будівництва та побуту відселених територій. Що ж до пам'яток археології, історії та місцевих кладовищ, то вони вимагають охоронних заходів за місцем розташування, зокрема: маркування та картографування законсервованих археологічних об'єктів, упорядкування охоронних зон та встановлення охоронних знаків на всіх видах пам'яток.

Був запропонований Уряду України ще один аспект збереження історико-культурної спадщини потерпілого населення (який, до речі, певною мірою відбитий у Державній програмі мінімізації наслідків Чорнобильської катастрофи), а саме: створення умов для живого побутування традицій народної культури в переселенському середовищі, підтримка та розвиток творчого потенціалу її носіїв, що, безперечно, має вагоме значення для соціально-психологічної рекреації та адаптації потерпілого населення в нових постчорнобильських умовах. І науковці готові сьогодні розробити відповідні рекомендації. Однак через відсутність необхідного фінансування, а більше через безвідповідальність чиновників ця суспільно важлива проблема, на жаль, не була вирішена і не вирішується.

Державна програма всеохопної фіксації традиційної культури і побуту поліщуків, яка проводилась на базі Інституту народознавства НАН України, виявила відомості, необхідні для різногалузевої наукової реконструкції — етнографії, фольклористики, лінгвістики тощо. Видані досі монографічні дослідження не вичерпують глибинного наукового аналізу ні генезису явищ, ні домінантної мотивації їх еволюції чи відмирання. Збереження дохристиянського обрядово-звичаєвого пласту вагомо пояснює духовні витоки українців, їхній психоповедінковий колорит. Органічна пов'язаність обрядово-ритуальної сфери з господарсько-виробничою повніше атрибутує етногенетичний аспект. Хліборобська зосередженість поліщуків, при великому спектрі господарських занять, що диктували природно-кліматичні

умови, проявляється в багатстві обрядово-ритуальних сакральних дій як суто виробничого характеру, так вербально-магічного.

Реалізація державної програми по виявленню, фіксації і збереженню етнокультурного комплексу радіоактивно забруднених зон насамперед не дала змоги безслідно щезнути унікальній національній спадщині, а також сприяла заповненню білих плям в етнічній історії українського та інших слов'янських народів. Разом з тим, здобуті наукові відомості та зібрані фактичні матеріали, впроваджені в культурний обіг, можуть стати потужним чинником соціально-культурної рекреації потерпілого населення.

1. *Геродот*. Історії: в 9-ти кн. / Геродот. — К., 1993. — Кн. 4. — С. 204.
2. Говірки чорнобильської зони. — К., 1996.
3. Древляни. — Львів, 1996.
4. *Захарчук-Чугай Р.В.* Народне декоративне мистецтво Українського Полісся. Чорнобильщина / Р.В. Захарчук-Чугай. — Львів, 2007.
5. *Копержинський К.* Обряди збору врожаю у слов'янських народів у найдавнішу добу розвитку / К. Копержинський // Первісне громадянство та його пережитки на Україні. — К., 1926. — Вип. 1—2. — С. 40.
6. Народна культура зраненої землі. Каталог виставки. — К., 1997.
7. Полісся України : Матеріали історико-етнографічного дослідження. Київське Полісся. — Львів, 1997. — Вип. 1.
8. Полісся України : Матеріали історико-етнографічного дослідження. Овруччина. — Львів, 1999. — Вип. 2.
9. Полісся України : Матеріали історико-етнографічного дослідження. У межиріччі Ужа і Тетеріва. — Львів, 2003. — Вип. 3. — 340 с.
10. *Сумцов Н.Ф.* Хлеб в обрядах и песнях / Н.Ф. Сумцов. — Харьков, 1885. — С. 119.
11. *Чубинский П.П.* Календарь народных обычаев и обрядов с соответствующими песнями / П.П. Чубинский // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западно-русский край. — СПб., 1972. — Т. 3. — С. 226.
12. *Kraszewski*. Wspomnienia Polesia, Wołynia i Litwy / Kraszewski. — Paryż, B/r. — S. 22.
13. *Moszynski K.* Polesie Wschodnie / Moszynski K. — Warszawa, 1928. — S. 2—4, 254.

Stepan Pavluk

GLOBAL CATASTROPHE AT CHORNOBYL NUCLEAR POWER STATION

From 25-years-long distance that elapsed since the time of technogeneous catastrophe at Chornobyl Nuclear Power Station an evaluation has been given of scientific activities by Ukrainian scholars as for preservation of material and spiritual culture in Polissia regions. Attention has been paid to a role realized by staff members of the Ethnology Institute, NAN of Ukraine in studies on phenomena of Polissians' traditional folk culture, so in lands spoiled by radiation as in displacement asylums. On the ground of strict factual data the unique character of such a complex scientific works as Classifier for introduction of unified system in classification and coding of objects of Ukrainian Polissia's etnical heritage, Dialects of Chornobyl zone has been disclosed as well as some features of scientific monographs, collections of papers and resource databases on cultural heritage of Ukrainian Polissia.

Keywords: Chornobyl Nuclear Power Station, Polissia, alienation zone, material and spiritual culture, classifier.

Степан Павлюк

ПЛАНЕТАРНАЯ КАТАСТРОФА НА ЧЕРНОБЫЛЬСКОЙ АТОМНОЙ ЭЛЕКТРОСТАНЦИИ

С расстояния 25 лет с момента техногенной катастрофы на Чернобыльской АЭС приводится оценка научного вклада украинских ученых в сохранение материальной и духовной культуры Полесья. Особое внимание посвящается роли коллектива Института народоведения НАН Украины в деле изучения материальной и духовной культуры жителей Полесья в районах радиоактивного загрязнения и мест переселения. На основе конкретных фактологических данных раскрывается уникальность таких комплексных работ, как «Классификатор установления единой системы классификации и кодирования объектов этнического наследия Украинского Полесья», «Говоры Чернобыльской зоны», научных монографий, сборников, ресурсных баз данных о культурном наследии Украинского Полесья.

Ключевые слова: Чернобыльская АЭС, Полесье, зона отчуждения, материальная и духовная культура, классификатор.



Статті

Василь СОКІЛ

НЕВЕРБАЛЬНІ ЗАСОБИ ВИРАЖЕННЯ В НАРАТИВАХ ПРО ГОЛОДОМОР

У статті розкриваються засоби вираження невербального характеру — міміка, жести, акустичні способи передачі й сприйняття тексту (інтонація, ритм, пауза). Вона продемонстрована цінними відеорядами. Це дає підставу говорити про фольклорний текст як живий, творчий організм.

Ключові слова: фольклорний текст, невербальні засоби, жест, інтонація, пауза.

З метою всебічного вивчення особливостей наративів про голодомори (як і будь-якої іншої комунікації) зосередимо свою увагу на ціннісних аспектах невербальної взаємодії, оскільки відомо, що люди спілкуються не лише за допомогою словесних, а й несловесних засобів. Учені довели, що саме на останні припадає понад 50% інформації. В процесі комунікації важливі всі компоненти змісту, а це можливо в поєднанні різних прийомів його передачі, адже вони добре співіснують і узгоджуються у фольклорному тексті, створюючи таким чином особливий світ.

Приступаючи до конкретного розгляду невербальних засобів вираження в народній прозі про голодомори, зазначимо, що тут є велика проблема наявності повноцінних наукових записів. В українській фольклористиці поки що домінує традиційний погляд, суть якого полягає в тому, щоб максимально точно «схопити» вербальний текст і передати його на письмі, декларуючи таким чином «автентичність». Подібний твір справжнім «фольклорним пам'ятником» назвати важко, оскільки він природньо живе в усній формі. «На письмі» не передається спосіб виконання, настроєвість оповідача, бо «слів» недостатньо для розуміння психічного стану інформатора, його емоцій, естетичних поглядів тощо. Науковий запис сьогодні треба здійснювати різними каналами: у вигляді фоно-, фото-, відеодокументування. Навіть цих названих способів забракне для цілковитої передачі: візуальних, слухових спостережень, які достеменно не фіксуються апаратурою. Одній людині схопити вербальні і невербальні компоненти тексту впродовж сеансу досить важко, лише за сприяння «помічників», скажімо, фотографа, відеооператора та ін. Крім того, науковець повинен «за свіжим» записом реєструвати, уточнювати такі спостереження, зробивши на їх основі відповідні коментарі. Автор цієї праці фіксував тривалий час народну прозу про голодомори на магнітну стрічку і за можливістю вказував на деякі несловесні елементи, які охарактеризуємо далі. Для аналізу використаємо також відеозаписи з Луганщини й прокоментуємо кадри, пов'язані з деякими реципієнтами. Цінні матеріали для розкриття теми черпаємо із фольклорно-діалектологічних експедицій на Полісся (Чорнобильська зона), на Північно-Східну Слобожанщину та ін. Така робота в українській фольклористиці здійснюється вперше і не претендує на досконалість чи вичерпність.

Дослідники з невербальних засобів вираження інформації подають різні типології [1, с. 65—67; 12, с. 154]. До найпоширеніших належать кінесичні компоненти (гр. kinēsis — рух) — міміка, жести. Вони є зовнішнім віддзеркаленням емоційного стану людини (наративи про голодомори ґрунтуються головним чином на ньому), бо ж ця тематика неможлива без експресії, сильного враження, вияву надмірних почуттів і переживань. Ще свого часу М. Вороний писав: «Міміка — це безсловесна мова людських інстинктів людської душі. Усе, що діється в душі, відбивається у виразі лиця та в рухах тіла» [3, с. 192].

Як свідчить досліджуваний матеріал, оповідачі під час нарації найбільше вдаються до міміки й жестів з метою увиразнення рухами свого повідомлення. Ці рухи, як правило, супроводжують словесний текст, доповнюючи, конкретизуючи його, іноді домінуючи, проте не існують автономно. Вони, зрештою, «оживлюють» народний твір. Відомий італійський фольклорист Джузеппе Кокк'яра ще в середині XX ст. висловив з цього приводу дуже цінну думку: «Без міміки розповідь втрачає половину своєї сили і враження. Добре ще, що залишається мова, повна природнього натхнення і образів, завдяки яким абстрактні речі стають конкретними, надприродні істоти приймають тілесну форму, все, що безжиттєве і німе, одержує життя і дар мовлення» [7, с. 382].

Міміка і жести особливо дійові в текстах оповідного характеру, оскільки є проявом думок, емоцій наратора. Вони виникають мимовільно й підсвідомо. Скажімо, рука лише тоді повинна діяти, коли слід доповнювати поняття. Американський дослідник Поль Сопер зазначив, що рухи рук мають відповідати своєму призначенню. Їх кількість та інтенсивність повинні узгоджуватися з характером повідомлення [12, с. 153]. Останнє в оповідній прозі про голодомори сконденсоване, напружене, драматичне, найчастіше трагічне, тому й супроводжується активною жестикуляцією. Руки тут найбільш чинні органи людського тіла, відіграють найважливішу роль у міміці. Вони мимовільно можуть опускатися, бути зверненими до предмета, підносяться до обличчя або вище голови. І кожен раз щось інше виражають.

Але часто буває так, що вираз обличчя інформатора говорить не менше, ніж жести. «Мова обличчя, — писав свого часу М. Сперанський, — була визнана найтоншим тлумачем позувань душевних. Часто один погляд, одне опускання брови говорить більше, ніж усі слова оратора, а тому він повинен вважати найістотнішою частиною свого мистецтва вміння настроювати обличчя відповідно до мовлення; а особливо око — орган душі настільки сильний, настільки й виразний, як і мова, — повинно слідувати за усіма його рухами і передавати слухачам почування його серця» [6, с. 50].

Автор енциклопедії «Мова тіла» Д. Ламберт вважає, що є щонайменше шість виразів, які можна побачити в усьому світі. «Ці зразки, — на його переконання, — є швидше вродженими, ніж набутими. До них належать способи відображення на обличчі таких людських почуттів, як щастя, горе, здивування, страх, гнів і страждання. Для вираження кожного з них потрібна повна взаємодія всіх рис людського обличчя в надзвичайно тонких і невловимих його змінах лише заради того, щоб надіслати цей чудовий сигнал, який усі миттєво впізнають. У цьому перевтіленні беруть участь три рухомі незалежно одна від одної частини обличчя: чоло і брови, очі, повіки і перенісся; а також нижня частина обличчя, тобто ніс, щоки, рот і підборіддя» [8, с. 26]. Під час нарації найбільш зримими є голова, очі, брови, губи. Так, очі і брови дають завершений вираз певного враження. Очі примружені, брови стягнені — людина щось собі важливе пригадує. Якщо ж брови стягнуті — вказується на рішучість, суворість, інколи наближення плачу. Часто-густо в оповідачів під час бесіди чи її завершення тремтять губи — це від сильного душевного зворушення. Голова, опущена вниз, символізує турботу, смуток, переживання, а то й незбагненний жаль. Піднята голова з відкритими очима та затиснутими вустами означає виклик антагоністові.

З багатолітнього досвіду польового обстеження наративної традиції про голодомори не раз доводилось бачити різні вирази облич. До речі, у своїй едиційній практиці автор найбільше застосовував проксимальний принцип здобуття інформації (лат. proximus — розташований близько). Це відстань між записувачем та інформатором, яка становить 1—2 м (довірлива, товариська). Сеанс здійснювався переважно один на один, оскільки масовість (гурт) створює негативний вплив. На такій відстані якраз добре розгледіти очі оповідача, як вони рухаються під час

акту нарації. Як правило, широко розкриті зіниці свідчать про страх, опущений погляд униз — теж почуття страху; очі в основному сумні, нерухомі («застиглі») — сконцентрована увага на персонажі, предметі тощо. Всі ці мімічні ознаки відображають емоційний стан реципієнта — гнів, страждання, страх.

«Найрозумніший» орган, який говорить символічною мовою, — це руки. Вони обурюються, проганяють, скаржаться, показують, б'ють, плачуть. У досліджуваному масиві рукою найчастіше виражають вказівку, звернену до людини, предметних реалій тощо. Проілюструємо її прикладами з текстів. Стосовно людини:

1. «Помéрли... А я *отакá*, як *щíпка* була» (оповідачка піднімає вгору вказівний палець, щоб продемонструвати її худющий, виснажений стан).

2. «А в їх теж трóє дітéй, а мáти й бáтько лежать пýхлі, *отаківó пýхлі*» (руками обводить навколо ніг, показуючи, що ноги, відтак і тіло було, наче груба колода).

3. «Ну, я лечý собі на стáнцію. Стоїть чорний вóрон, міліції тілько... *Такó* тáто сидúть» (показує скоцюрблену постать, яка свідчить про пригніченість, страх).

4. «Ось *тут* Басарáбчик був» (рукою показує на місце проживання односельця) [13, с. 41, 48, 82, 87].

Вказівний жест щодо предметних реалій: «Зробили людям голод вони. Не було голодовки, *оттаке* зерно *(показує)*, *оттаке* жито, *така* пшениця» [2, с. 123]. Його семантика пов'язується з добірністю зерна, його величиною. Оповідачка намагається зрозуміти причину голоду, використовуючи протиставлення «оттаке зерно» (добротне) — і «зробили людям голод».

Нижче проілюструємо кінесичні засоби вираження в наративах про голодомори і «прочитаємо» їх з відеокадрів.

ТЕКСТ І. [4]

Чо' ж ми в Росíю ходúли мúлостиню просúть? Там урожáй, а в нас неврожáй. Забрáли все в госудáрство. Забрáли все. А тоді сказáли:

— Тепéр купýйте, в госудáрстві сíйте.

Нам нічóго не далú, у нас усé забрáли у колхóз, тоді казáли «СОЗ». У СОЗ... Усé.

Людéй з хат викидáли, розкулáчували. Онú трýженики булú, а їх з хáти викидáли і на Сібíрь везлú, на Соловкú. А де онú там ті Соловкú?.. Я не знáю. А знáю, шо стíко людéй погúбло!... В зíмного врéмя, не лíтом, на сáни ... і в Рáзову. Там стояв ешалóн, там їх грузúли. Приїжджáли відтіля нескóро люде. Так благодарúли: «Спасíбо, шо ви нас одвезлú на Сібíрь». Не знáю, де отудú. І вонú жилú там, а ми мýчилися.

Ми їли... І мáти... Ой... Мáти свою дитúну рíзала. Онó плáче:

— Мам', не ріж, я їсти не бýду просúть.

А в мáтері óчі так вúлізли.

Ішлú з пóля ми, полóли соняхи, агá, бригáдою... Дúвимось — у Пáшки у дворі міліція і люде. І шо онó такé.

— Ходíть тýди.

Пішлú ж ми до тєї Пáшки. Вонú навикидáли такúх тряпóк, усé в крові. Вонá їх чужúх ловúла. Агá... А я глянула в піччя, а рýчка малéнька так кипúть, плигáє. А я як глянула та й упáла, і більш тоді...І не знáю, як менé додóму привезлú. Онó недалéко. З утрá не знáю... Утром слýхаю: мáти шмóрка, плáче, і брáт... Я прокидáюсь:

— Шо Ви плáчете?

А брáт кáже:

— Ти де вчóра булá?

— Сóняхи полóла.

— А ще де булá? Кажú! Усé кажú.

— До Пáшки, до Ліпіхвáнової, ходúла.

— Чо' ти ходúла?

— Я шо... Усі ішлú і я пішлá. Чи я знáла шо?

— Так, вставáй, давáй снідать.

А снідать шо? Спасíба, бурячóк був да покрúшений, да звáрений, да молочкóм налúтий. Корóвка спаслá. У кóго корóви не булó, онú всі помéрли, люде. Онú порізали, поїли, а більш нічóго. А корóвка доїлась. У нас корóвка зімувáлась у хáті і телятко. А ви предстáвите, шо в хáті, як худóбина... Онá стóгне од жарý, а ми стóгнем од її вóні. І ту корóвку все врéмя держáли в хáті. І нас корóвка спаслá. Ну, і так булó дíло.

Зап. І. Магрицька від Гусарченко Дарії Василівни, 1914 р. н., у с. Бабичеве Троїцького р-ну Луганської обл. Текст з відеокасети розшифрував В. Сокіл.

Гусарченко Дарія Василівна
Відеоряд

Світлина 1.

Права рука інформаторки витягнута вперед, долонею вниз, великий і вказівний пальці трохи зігнуті



«Тепе́р купу́йте, в госуда́рстві сі́йте»

донизу. Жест виражає твердість, непоступливість, обов'язковість виконання наказу можновладців. Цей знак має архаїчний характер як символ влади, панування над кимось, пригнічення чи придушення когось. Він виражає ідею беззастережної підпорядкованості. Обличчя зосереджене, погляд уважний, пронизливий, губи округло стиснуті, передають емоцію виклику, гніву.

Світлина 2.

Руки підняті долонями досередини на рівні рота, замикаючи верхній простір. Вони відвернуті від люди-



«Нам ні́чо́го не дали́, у нас усе́ забра́ли у колхо́з...»

ни, ніби щось відчужують від себе чи насильно з них виривають. Губи застиглі на «у», акцентуаційно підкресливши слово «усе». Напіввідкриті вуста означають розпуку. У такий спосіб виявлено невдоволення колективізацією (жест виділення важливого в мові — тотального пограбування).

Світлина 3.

Емоційний стан реципієнтки спокійніший, жалісливий. Вона дещо розслаблена. Права рука злегка при-



«Они́ тру́женики булі́...»

тиснута до грудей на серці, виражаючи тим самим співчуття скривдженим. Ліва рука вільно опущена. Напіввідкритий рот, витягнуті губи свідчать про чуйне ставлення до людей праці.

Світлина 4.

З обличчя інформаторки проступає іронія, навіть сарказм за «вдячність» владі, що запроторила



«Так благодари́ли:
«Спасі́бо, шо ви нас одвезли́ на Сі́бі́рь»

людей на заслання в Сибір. Вона нахилилася вперед, а простягнута ліва рука із вказівним пальцем показує на поневолювачів у протилежний від себе простір.

Світлина 5.
Схрещені на грудях жінки руки символізують біль, страждання, муки, оскільки йдеться про канібалізм



«Ма́ти сво́ю дити́ну різала. Оно́ пла́че:
— Мам', не ріж, я їсти не бу́ду проси́ть»

доведених до затьмарення розуму людей зі страшного голоду. Напіввідкритий рот видає стогін, крик душі, адже дитина більше не проситиме в матері їсти.

Світлина 6.
У матері «очі вилізли наверх», почувши передсмертне прохання дитини не різати її. Затулені в інформа-



«А в ма́тері о́чі так ви́лізли»

торки руками очі (вказівний жест вирячених очей) увиразнюють вербальний текст. Опущені губи, розтулений рот, підняті брови передають емоцію жаху.

Світлина 7.
Зойк виривається у Дарії Гусарченко (широко розкритий рот), коли вона побачила маленьку ручку, що



«А я глу̃нула в піччя, а ру́чка мале́нька так кипи́ть, плига́є»

кипіла в казані. Права рука (розчепірена п'ятірня) піднята догори, ліва — трохи нижче. Це, з одного боку, імітація «плигання» ручки в казані, а з іншого — архаїчний жест відлякування нечистої сили, прокляття кривдникам.

Світлина 8.
Емоційна напруга спадає. Оповідачка перелічує продукти, які ще були в її сім'ї. Їй доводиться рахувати



«А сні́дать шо? Спасі́ба, бурячо́к був да покри́шений, да зва́рений, да молочко́м нали́тий»

на пальцях. Вона загинає в кулак пальці лівої руки, а правою починає лічити з мізинця (деякі європейські народи рахують з великого пальця).

ТЕКСТ ІІ

Прийшла́ до нас одна́ молоди́ця. Таки́й на ній плато́к га́рний. А ми вже двох чоловіків пусти́ли. Де́душка, ну, дя́дько і тьо́тка, і ми ж голо́дні,

пу́хлі. Прихо́ди па́рень до нас і про́ситься... Уже́ в нас, ну, єсть... А він пішо́в у сара́йчик до нас і вмер. Прихо́де молоди́ця, на́пнута платко́м тьо́плим, таки́й кле́тчастий. І хло́пчик із не́ю, отаки́й завбі́льшки. А це вже на дру́гий раз. А ми ка́жем:

— Ми пуска́ли люде́й.

І ду́маєм, мо́же, ми помре́м, мо́же, нас лю́ди бу́дуть спаса́ть, мо́же, ми кого́ спасемо́.

Ото́ по́ки бурячки́ в по́гребі булі́... Одрі́жем хо́ч ски́бочку...Ото́ і ї́сти нічо́... Зра́зу з'ї́в — і нема́ємо більш ні́чого дать. Захо́де молоди́ця, а ми ка́жем:

— Уже́ в нас, о́сьдечки, тро́є.

Она́ і пішла́. Пішла́, та ось оту́т до сусі́д, а ми ходи́ли туди́ вниз. А тут ба́бушка була́ та ка́же:

— Занеси́ їм су́шки.

В нас садо́к вели́кий був.

— Занеси́ сушки сусі́дам.

Я понесла́. Я ду́мала, шо вона́ две́рі бу́де, хазя́йка, та защіпа́ть, а вона́ так по́за мно́ю — та две́рі защіпну́ла, та зра́зу на ме́не так почепи́лась, ота́к придави́ла. А дя́дько си́нові ка́же:

— Яго́р, пода́й но́жик на тому́..., там на ко́мині.

Він пода́в. А тут «спаса́телі» прийшли́ ме́не спаса́ть і вікно́ ви́били. А вона́ на мині́ ви́се. Я дивлю́ся вже, а вона́ од ме́не не одірвиться. Две́рі знялі́. Колі́ в хи́жку... А она́, та молоди́ця, що прийшла́, зарі́зана і гру́ди пообрі́зувані, оце́, повирі́зуване скрізь. І ва́риться на плиті́, у чавуні́, чи вари́лось, чи сире́ лежа́ло. І хло́пчик зарі́заний... І отака́ ді́жка засо́лена люде́й.

Зап. І. Магрицька від Несмашної Наталії Гнатівни, 1912 р. н., у с. Містки Сватівського р-ну Луганської обл. Текст з відеокасети розшифрував В. Сокіл.

Несмашна Наталія Гнатівна

Відеоряд

Світлина 1.

Злегка нахилена вперед голова і корпус, права рука притулена до грудей інформанта, погляд спрямований вдалечінь, очі відкриті, брови підняті (ніби дивиться на того хлопця, про котрого розповідає), виражають настійливе прохання, благання, домагання куска хліба, адже це останній його порятунок.



«Прихо́ди па́рень до нас і про́ситься...»

Світлина 2.

Вказівний жест оповідачки: піднята вгору права рука, повернута долонею вниз, фіксує ріст хлопчика на рівні її голови; очі відкриті, звернутий убік погляд застиг на верхній межі правої руки.



«І хло́пчик із не́ю, отаки́й завбі́льшки»

Світлина 3.

Стан душевних роздумів людини над земним буттям, треба робити добро іншим: обидві руки інформаторки благально притулені до грудей, очі відкриті, виражають щирість, погляд спрямований десь далеко, губи стиснуті. Глибоко замислений стан.



«І ду́маєм, мо́же, ми помре́м, мо́же, нас люди бу́дуть спаса́ть, мо́же, ми кого́ спасемо́»

Світлина 4.
Обидві руки реципієнтки припідняті долонями до середини, але від себе; рот відкритий, очі здивовані.



«Ото́ і їсти нічо́...»

Жест зневіри, розчарування, засвідчує брак найголовнішого в цей момент — їжі.

Світлина 5.
Жест повного розчарування. Розведені руки підняті догори долонями від себе, вираз обличчя передає повну зневіру, адже більш нічого дати їсти.



«Зра́зу з'їв — і не ма́ємо більш нічо́го да́ть»

Світлина 6.
Очі, губи опущені, обидві руки притиснуті до шиї, що імітують позицію хазяйки, яка, зачинивши двері за оповідачкою, зі страху почепилась на неї.



«Та зра́зу на ме́не так почепи́лась...»

Світлина 7.
Жест удару: піднята вгору права рука інформаторки, затиснута в кулак, свідчить, як «спасателі» вибили на хаті вікно і вдерлися досередини.



«А тут «спаса́телі» прийшли́ ме́не спаса́ть і вікно́ ви́били»

Світлина 8.
Підняті обидві руки на рівні грудей, повернуті долонями вниз, пильний погляд униз — візуальна демонстрація величини діжки із засоленими людьми.



«І отака́ ді́жка засо́лена людє́й»

ТЕКСТ ІІІ

А оцє́й Ша́бля, шо куркульо́м назва́ли, ви́жив якось. Ну, його́ не пуска́ли в село́ жи́ть. Курку́ль. Не пуска́ли. І він весно́ю, ра́нньою вже весно́ю, прийшо́в у свій садо́к, у би́вший свій садо́к, і там у садку́ умє́р. Колі́ його́ хова́ли, найшлі́ хре́стик на ше́ї, засте́бнуто тут, і до хре́стика прив'язано чи носові́й плато́чок, ну, якась тряпка обикнове́нна. Колі́ розвину́ли, шо ж таке? Двісті рублів, тоді ж карбо́ванців по-українськи рублі́, двісті, і запи́ска: «Похова́йте мене́ по-людсько́му, як куркуля, — напи́сано так було́, — похова́йте мене́».

Люди зібра́лись. Ну всякі ж то́же булі́ люди.

— Ай, ще сюди́. Лу́чше ми оддамо́ на це́ркву.

А другі́:

— Ні, ми оддамо́ на сільську́ ра́ду, бідним, там хай...

Ну, то́лком я не зна́ю, куди́ оддалі́ їх. Ну, його́ похова́ли як... Приїхали біста́ркою, уки́нули, у яму вки́нули, загорну́ли. Ота́к.

Зап. І. Магрицька від Карнауха Петра Григоровича, 1912 р. н. у с. Куземівка Сватівського р-ну Луганської обл. Текст з відеокасети розшифрував В. Сокіл.

Карнаух Петро Григорович
Відеоряд

Світлина 1.
Акцент поставлений на вказівному займеннику «оцєй». Вказівний палець на правій руці оповідача витягнутий



«А оцє́й, Ша́бля, шо куркульо́м назва́ли, ви́жив якось»

уперед, брови зсунуті до середини (сконцентрованість уваги), погляд сфокусований в одну точку, що засвідчує конкретність інформації, її правдивість.

Світлина 2.
Піднята догори рука, зібрана в легкий кулак, показує певне затримання героя, не відпускання, забо-



«Курку́ль. Не пуска́ли»

рону щось робити чи кудись іти. До цього семантичного жесту додають опущені очі, трохи зневірені, стягнуті брови до перенісся.

Світлина 3.
Наголос на словосполученні «свій садок». Рука розслаблена, простягнута вперед неподалік грудей. Вираз обличчя виражає впевненість, довірливість, визнання особливості саду у житті українця.



«...прийшо́в у свій садо́к...»

Світлина 4.
Інформатор у розпачі підняв лівицю догори долонею вниз, щиросердно визнавши прикрість голодної смерті. Міміка вказує на його збентежений стан із приводу втрати власності героя, улюбленого куточка української родини.



«...і там у садку́ уме́р...»

Світлина 5.
Руки реципієнта підняті до шиї, пальцями шукають хрестик. Очі дивляться уважно прямо. Жест відчуття дотику до християнського атрибута свідчить внутрішньо правдиву віру українця.



«...найшли́ хре́стик на ши́ї...»

Світлина 6.
Здивування охопило оповідача, що біля хрестика був загорнутий останній гріш, відкладений на похорон: відкриті очі, брови підняті, руки майже притиснуті до грудей.



«Коли́ розвину́ли...»

Світлина 7.
Повний розпач наратора: руки підняті високо вверх долонями вниз, імітують вкладання померлої люди-



«...у яму вкúнули, загорнýли»

ни до ями, очі дивляться вниз, до тієї ж могили. Взивання Бога за свідка.

ВИСНОВКИ

З представлених фольклорних матеріалів, відеокадрів, пов'язаних з кінетичними засобами вираження, що супроводжують вербальні тексти, можна зробити деякі висновки. Тема голодоморів своєю напругою, драматичністю спонукає до активного використання жестів та міміки. До того ж, більше жестикулюють і міняють вираз обличчя під час оповіді жінки, оскільки вони від природи вразливіші, ніжніші, чутливіші, а чоловіки стриманіші й урівноваженіші. Загалом фольклорний матеріал про голодомори наочно підтверджує тезу багатьох науковців про надзвичайну емоційність українців як їхню ментальну рису.

Важливе місце серед невербальних засобів вираження в дослівному оповідному масиві займають акустичні (гр. akustikos — слуховий) способи передачі й сприйняття тексту. В поетичній моделі народних оповідань і переказів про голодомори відіграє інтонація оповіді. Дослідники розрізняють такі її види: ліричну, епічну, обрядову, навіть святкову [5, с. 103; 10, с. 580—582]. Найбільше її вивчали музикознавці, і дуже мало фольклористи [11, с. 223—270]. У текстах, що нас цікавлять, йдеться, звичайно, про епічну інтонацію.

Інтонація багато в чому залежить як від жанру, теми, конфліктної ситуації, так і від індивідуальних властивостей оповідача, оскільки «арсенал» засобів у них різний, як і різна психологія кожного з них. Особливості художнього змалювання об'єктів, передачі їх кількісних характеристик і ставлення до них оповідача визначають сам характер мовних конструкцій та інтонацій у відповідних місцях твору. Одна справа, коли наратор змальовує предмет, явище, зовнішність людини, інша — коли розповідає про дії, ще інша — коли передає складні психічні переживання й настрої.

Зважаючи на своєрідність теми, напруженість сюжетів народних творів про голодомори, у них зберігається і відповідна інтонація — сумна, гнівна, обурююча. Вона може поставити як загальне звукове тло, в процесі його актуалізації на лексичному та фразовому рівнях, до того ж відповідає змістові інформації. «Бра́тік в двана́дцять год умéр: поніс на база́р рушнúк або платóк вúмінять рúж'євого борошнá. А я лúстя лúпового начухрáю, та отó те й їмó. Цур їм, пек! І батькú пýхлі. Мáти пýхла ходúла. Цур їм, пек їм! Лýчче хай не вертáється, шоб йогó не знать! Ну, я перенóсила. І кукурýзку товклú, і качанú з кукурýзки, оте осéрдя їла» [13, с. 78]. З тексту видно, що інтонація відповідає емоційній тональності оповідача — схвильована, напружена. З підвищеною напругою виділяються цілі фрази, які розкривають жах голодомору — кількаразове підкреслення «Цур їм, пек!». Вигук «цур» вказує на невдоволення, обурення тим, що було: що люди їли сурогати, що пухли, зрештою, масово вмирали. Про це оповідач воліє радше не згадувати. Слово «пек» ужито як закляття, як бажання відвернути цей жах голодомору, — «лýчче хай не вертáється».

Драматизм ситуації, відтвореної в текстах про голодомор, вплинув на виклад повідомлення — схвильованість, що відповідно породило членування фраз паузами. Для прикладу візьмемо текст у записі лінгвістів, лише дещо спростимо фонетичну транскрипцію. Довга пауза в кінці речення передається двома скісними рисками (//), коротка в середині фрази однією рискою (/). Пауза, що виникла внаслідок перериву мовлення, промовчуванням — трьома крапками (...). «Оцé в трúдцять трéтьом годý / так шо ж ми / ми травý рáзну їли / Нічóго ж такóго не їли / і збирáли по вúгону / дáже оцé такé рослó / так казáли це те / галушкú / а ми йогó їли // із тóго / із дéрева жóлуді товклú / їли кóржики отí // кáжетця такé і у трúцять сéдьмóм буℓó // А нас годувáли (...) //» [9, с. 31]. А ось ілюстрація фрагмента тексту в нашому записі з погляду інтонування: «Шо я вам скажý // Рвали лúстя з лúпи // Отó сушúли йогó і мішали (...) Там як візьмéм мукú прúгіршками (...) Мішáєм лушпúння / картошечки де там возьмéться (...) І тим годувáлися // Оцé картоплі позакóпувалі на степу (...) Вона пропáла //

Ми одри́ли її // І оту карто́шечку бра́ли / суши́ли її / і за борошно́ получа́лось // І то їли / і ду́же фали́ли / що це воно до́бре //» [13, с. 96].

Навіть з цих наведених прикладів можна зробити висновок, що вони мають чимало спільного в ритмомелодиці народної мови, оскільки обидва подібні за перервами у ній, тобто членуванням паузами мовленнєвого потоку. В живому спілкуванні виникають такі паузи, що є наслідком невдоволення, непередбачуваної зупинки чи промовчування. Деякі збирачі відображають їх на письмі трьома крапками, проте дехто не звертає на них уваги. Тривала пауза може бути викликана плачем носія інформації, що досить часто простежується в оповідях про голодомори. Декотрі фольклористи фіксують її на письмі вербальною ремаркою в дужках *(плаче)*. Сльози наратора з'являються внаслідок пережитого горя, біди, від сильного болю чи душевного зворушення («Три́дцять тре́тій год *(плаче)*. Вся Україна зна́є про цей го́лод»; «Скільки тоді́ людé́й погибло, о Го́споди мій! *(Плаче)*» [13, с. 77, 171]. Інколи плач був голосний, гірко ридаючий. «Оце піде Іван, брат мій меншенький до мене, я вже й не вставала, до баби, та дайте, бабо, хоч капусточки чи огірочка, бо Марійка умирає, каже. А вони дадуть йому, а він принесе та: «На, Маню!» *(Дуже плаче)*. На піч, було, подає» [2, с. 144]. Це прототипічний вираз великого смутку, переживання неймовірної тривоги, індикатор страху. Розповідь, що переривається плачем, — характерна ознака багатьох досліджуваних творів; це складає притаманний їм ритмомалюнок, не схожий в інших жанрово-тематичних групах.

Резюмуючи, можна зробити висновок, що в художній тканині текстів про голодомори істотну роль відіграють невербальні засоби вираження. Вони увиразнюють зміст мімічними й жестикулярними рухами оповідача, його інтонацією, специфічними паузами. Все це створює своєрідний поетичний світ, властивий саме цьому фольклорному фонду.

1. *Бацевич* Ф.С. Основи комунікативної лінгвістики: підруч. — 2-е вид., допов. / Ф.С. Бацевич. — К. : Академія, 2009. — 376 с.
2. *Борисенко* В. Свіча пам'яті. Усна історія про геноцид українців у 1932—1933 роках / В. Борисенко. — К. : Стилос, 2007. — 288 с.
3. *Вороний* М. Дещо про міміку і рухи тіла / Микола Вороний // Вороний М. Театр і драма : зб. статей / упоряд., вступ. ст. О.К. Бабишкіна. — К. : Мистецтво, 1989. — 201 с.
4. Закляття безпам'ятства. Голодомор 1932—1933 років на Луганщині: у двох частинах; автор ідеї та продюсер Ірина Магрицька; автор сценарію та режисер Олександр Крамаренко; оператор Олексій Мовсесян. Відеофільм. — Луганськ, 2007.
5. *Земцовский* И.И. Интонация // Восточнославянский фольклор: словарь научной и народной терминологии // И.И. Земцовский. — Минск : Наука и тэхника, 1993. — С. 103;
6. *Кацавець* Р. Українська мова: професійне спрямування: підручник / Руслан Кацавець. — К. : Центр учбової літератури, 2007. — 254 с.
7. *Коккьяра* Дж. История фольклористики в Европе / пер. с итальян. Джузепе Коккьяра — М. : Изд-во иностранной литературы, 1960. — 692 с.
8. *Ламберт* Д. Язык тела / Д. Ламберт ; перевод с англ. Л. Заремской. — М. : Астрель, 2001. — 192 с.
9. Північно-Східна Слобожанщина (Новопсковський, Біловодський, Мілоський райони Луганської області): матеріали фольклорно-діалектологічних експедицій. — Львів: Видавничий центр ЛНУ ім. Івана Франка, 2002. — 258 с.
10. *Сабалеўскі* А.В. Інтанацыя // Беларускі фальклор: энцыклапедыя : у 2-х т. / А.В. Сабалеўскі — Мінськ : БелЭн, 2005. — Т. 1. — С. 580—582.
11. *Саука* Л. Интонация в сказках / Л. Саука // Фольклор: поэтическая система. — М. : Наука, 1977. — С. 223—270.
12. *Сопер* П. Основы искусства речи / пер. с англ. Поль Сопер ; 2-е изд. — М. : Прогресс-Академия, 1992. — 416 с.
13. Українці про голод 1932—1933. Фольклорні записи Василя Сокола / Василь Сокіл. — Львів, 2003. — 232 с.

Vasyl Sokil

NON-VERBAL MEANS OF EXPRESSION IN THE NARRATIVES ABOUT THE FAMINE

The article describes the nature of non-verbal means of expression — mime, gestures, acoustic communication means, and ways of apprehensibility of the text (intonation, rhythm, pauses). It is illustrated by valuable video-ranges that supply us with a base to speak about folklore text as a living and creative organism.

Keywords: folklore text, non-verbal means, mime, gesture, intonation, pause.

Василь Сокил

НЕВЕРБАЛЬНЫЕ СРЕДСТВА ИЗОБРАЖЕНИЯ

В статье рассматриваются средства выражения невербального характера — мимика, жесты, акустические способы передачи и восприятия текста (интонация, ритм, пауза). Она продемонстрирована ценными видеорядами. Это дает основания говорить о фольклорном тексте как живом, творческим организме.

Ключевые слова: фольклорный текст, невербальние средства, жест, интонация, пауза.



Надія ПАСТУХ,
Ольга ХАРЧИШИН

УКРАЇНСЬКИЙ ФОЛЬКЛОР ЯК ЧИННИК ЕТНІЧНОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ УКРАЇНЦІВ РЕСПУБЛІКИ МОЛДОВА*

У статті порушено проблеми, пов'язані із етнічним розвитком та ідентифікацією українців півночі Молдови. Автори на підставі власних польових досліджень сучасної фольклорної традиції в українських селах Молдови 2005—2009 рр. не лише підтверджують генетичний зв'язок місцевого населення з українським народом, а й розглядають фольклор як один із найважливіших етнодиференційних та етнооб'єднувальних чинників.

Ключові слова: фольклор, ідентичність, асиміляція.

У складні часи сьогодення з глобалізаційними процесами нівелювання та поглинання нацменшин, їхніх культур, вагомим чинником збереження історичної пам'яті, рідної мови, загалом етнічної ідентичності для українців зарубіжжя виступає фольклор. Вже маємо низку спеціальних праць — збірників пісень українців зарубіжжя, зокрема Росії (Зелений Клин; Кубань), Польщі (Північне Підляшшя), Румунії (Південна Буковина) [28; 39; 41; 3], а також різноманітних публікацій про фольклор українців за межами державних кордонів на сторінках наукових чи публіцистичних серійних видань, часописів[1]. Поки що недостатньо вивченим і цілісно не представленим залишається фольклор українців Молдови. Суттєвий внесок у його дослідження, передусім в аспекті українсько-молдавських культурних взаємин, зробили в другій пол. ХХ ст. Г. Бостан, В. Гацак, В. Зеленчук, О. Курочкін, Я. Мироненко, В. Панько, Н. Попович, О. Романець [2; 5; 7; 10; 17; 22—25; 27; 29; 40; 42].

Водночас фольклор українців Молдови досі залишається невичерпним, винятково вдячним матеріалом, що засвідчує глибоку вкоріненість на бессарабських землях української етнокультури, виражає українську ідентичність її носіїв. Автори цієї статті вже звертали увагу на актуальність та специфіку дослідження цього фольклору [34]. У запропонованій статті на матеріалах власних польових досліджень фольклору порушимо питання етнічної ідентифікації українців Молдови, зокрема доведемо їх етнічну спільність із загальнонаціональним українським ядром.

Під час останнього перепису населення 2004 р. 282,4 тис мешканців країни, тобто 8,4% її населення, назвали себе українцями. Кількісно вони становлять другу етнічну групу після молдован. Принагідно варто зазначити, що при цьому не обліковувалось населення Придністров'я й Бендер, де за даними пе-

---

* В основу статті лягла доповідь, виголошена авторами на III Міжнародному Конгресі «Діаспора як чинник утвердження держави Україна у міжнародній спільноті: сучасний вимір, проекція в майбутнє» 25.06.2010 р. у м. Львові.

[1] Зокрема, одним із найпомітніших таких видань є солідна академічна серія «Науковий збірник Музею української культури у Свиднику» (Словаччина, Пряшів), що з 1965 р. вийшов у 25 випусках. Левову частку кожного випуску займають народознавчі праці про українців Пряшівщини Мирослава Сополиги, Яна Подолока, Миколи Мушинки, Івана Русинка, Михайла Гиряка та інших авторитетних учених. Зауважимо, що у наш час майже кожна зарубіжна українська спільнота має свій часопис.

репису 2004 р. проживає понад 160 тис українців. Особливо щільно українці заселяють північні райони Молдови, суміжні з Україною (Бричанський, Окницький, Дондюшанський), а також прилеглі до міста Бєльці (Глодянський, Ришканський, Єдинецький, Фалештський, Флорештський, Синжерейський, Дрокіївський). Це гетерогенна спільнота, частина якої споконвіків проживає на своїх етнічних землях, а іншу частину якої складають переселенці з України різних часів.

Незважаючи на те, що українське населення колишньої Бессарабії становило велику частку автохтонного елементу, його історична доля виявилась досить складною. Кількісно українці завжди були другою етнічною групою після молдован у цій країні. На підставі першого перепису населення Бессарабії 1817 р. встановлено, що кількість українців у ній — 30 тис людей (6,5%). Вже у 1861 р. українців налічували 126 тис (13,4%), а в 1897 — 330,6 тис. (17,0% [10, с. 184], а за іншими даними — 19,62% [4, с. 22]). Водночас, на думку дослідника етнічного складу Бессарабії В. Бутовича, частка українців «за кров'ю і походженням» насправді значно вища, ніж та, яку складають українці «за мовою» [4, с. 9, 18]. Вже тоді, у 1907 р., учений спостеріг, що українці в усіх повітах сильно піддаються молдовському впливу та швидко асимілюються [4, с. 9]. Збільшення відсотка українського населення, як видно з наведених цифр, аж ніяк не виключає інтенсивних асиміляційних процесів у середовищі бессарабських українців. Таке зростання зумовлене тим, що активна асиміляція українців відбувалася паралельно з ще більш жвавими міграційними напливами українського населення на ці терени.

Скрупульозне обстеження національного складу населених пунктів на півночі Бессарабії у 1907 р. та порівняння даних із не менш ретельним їх вивченням, здійсненим у ході етнографічно-статистичної експедиції під керівництвом П. Чубинського (1869—1870 рр.) [9, с. 362—364], дало змогу В. Бутовичу проілюструвати невпинну асиміляцію українського населення. Автор перераховує велику кількість сіл, що ще недавно були цілком українськими за походженням та за мовою спілкування, проте за останніх сорок років повністю змолдованізувались[2]. Якщо продовжити таку порівняльну практику та зіставити вже матеріали Бутовича 1907 р. із даними останнього перепису населення Молдови 2004 р. [39], то можна пересвідчитися, що «молдованізація» українських сіл триває.

Асиміляція — це об'єктивний процес пристосування етнічної меншини до життя в іноетнічному середовищі, проте часто він прискорюється та загострюється чинниками далеко не природного характеру. Такі явища є тенденційними в розвитку української частини населення північної Молдови. Північні землі країни належать до тієї порубіжної зони, яку століттями намагалися духовно знекровити. Після перебування у X—XII ст. у складі Київської держави та в XII—XIV ст. у складі Галицько-Волинського князівства ці терени були зайняті молдавськими воєводами, а з XVI ст. потрапили у васальну залежність від Османської імперії, залишаючись у ній упродовж трьох століть [15, с. 6—10]. Саме відтоді розпочалося інтенсивне заселення цих обширів молдованами, які асимілювали частину давньоруського населення. 1812 р. територію між Прутом і Дністром Туреччина відступила Російській імперії, у межах якої українці перебували близько ста років. Росія, дбаючи про міць своїх порубіжних кордонів, цілеспрямовано і системно проводила тут політику упокорення місцевого населення, зокрема чинила ярий спротив українському національному життю: шкільництву, друкованому слову тощо. Коли через українські етнічні землі Хотинщини проліг державний (за часів СРСР) українсько-молдавський кордон, становище українців на молдавському боці не покращилося. Агресивна імперська політика поглинання нацменшин, що проявляється в діях владних структур, відсутність українських шкіл, блокада українського інформаційно-культурного простору, тотальна росіянізація та румунізація — ці чинники історично визначали і продовжують визначати буття місцевих українців.

Упродовж століть, і особливо зараз, у Молдові буйно процвітають насаджені зовні ідеї «русинства», «відрубності» частини етнічної спільноти від української нації, внаслідок якої багато місцевих українців уважають себе певним субетносом «хохлів», що має із українським народом хіба опосередкований зв'язок. Нагадаємо, що ідеологія «русинства» виникла в другій пол. XIX ст. у руслі «москофільства» для нищення національної свідомості та укріплення

[2] Нас цікавлять передусім матеріали з Хотинського, Сорокського, Бєльського повітів: [4, 9—15].

царських позицій на порубіжних теренах Російської імперії. У 1990-ті рр. із відчутним послабленням своїх позицій через постання незалежної України політичне русинство поступово набирає нових обертів на основі нових потоків належного фінансування. Зараз у Молдові, за даними професора Мушинки, так звані «русини» офіційно визнані окремою національністю і в такому статусі одержують від уряду фінансову підтримку для культурних програм [18, с. 47]. Функціонує фінансована ззовні організація «Русь», нинішній президент якої Сергій Суляк у засобах масової інформації, передусім Інтернет-виданнях, створив цілий примарний світ віртуальних русинів Молдови з таким же надуманим самобутнім культурним та історичним минулим.

У русло цієї ідеології природно вливаються такі організації, як, скажімо, «Центр русской культуры «Россия-Тецканы», що надають давньому українському селу Тецкани (район Бричани) яскравого російського обличчя [43]. Йдеться про те саме село, яке ще в 1869 р. відвідали учасники етнографічно-статистичної експедиції під керівництвом П. Чубинського, підтвердивши його українсько-молдовський етнічний характер [9, с. 363]. Згодом, вже у 1907 р., у ході обстеження національного складу населених пунктів на півночі Бессарабії В. Бутович констатуватиме збільшення української складової в цьому поселенні та твердитиме, що в селі запанувала українська мова [4, с. 11]. Етнічне обличчя сучасних Тецкан яскраво представлене матеріалами останнього перепису населення Молдови 2004 р., за даними якого в селі мешкає 91% українців [39, р. 55].

Пропагандистська робота проросійських діячів (зокрема виїзди в українські села з лекціями), здійснювана в кращих радянських традиціях, системна політика «єднання з Росією» місцевих комуністів та представників Російської Православної Церкви, водночас, з іншого боку, стрімкий наступ румунізації стали в основі послаблення етнічної ідентифікації українців Молдови. Заразом цей процес затрачання українськості відбувається на сприятливому ґрунті одвічного спротиву румунізації та нинішньої інертності місцевих українців щодо вивчення державної румунської мови, на фоні яких ідея слов'янської єдності та російська мова набувають псевдомесіанського призначення. Зрештою, ці проблеми, як свідчать дослідження останніх десятиліть, є типовими й для інших українських громад за- та по- рубіж [6, с. 26; 28, с. 5; 31, с. 58; 41].

Незважаючи на складні етнокультурні процеси в зоні українсько-молдовських контактів, її загалом не можна кваліфікувати як терен із важко визначальною етнічною належністю. Та й самі мешканці, як правило, не мають труднощів із етнічною самоідентифікацією. До сьогодні майже не спостерігаємо симптоматичну для інших порубіж ситуацію, коли в середовищі українців державний патріотизм країни, у якій вони проживають, витісняв би етнічну ідентичність на другий план [16, с. 43]. Залишаючись іноетнічною спільнотою Молдови, українці як її громадяни лише почасти перебувають у магнітному полі «загальнодержавної свідомості» цієї Республіки — здебільшого цілковито усвідомлюють свою кровну спорідненість із українським етносом, активно цікавляться подіями в Україні, з почуттям повного права коментують її політичне, економічне, культурне життя тощо.

Молдавські українці до сьогодні зуміли зберегти свою мову, традиційну культуру і фольклор. Саме рідний фольклор, співаний своєю мовою, є тут найвиразнішим чинником і визначником українськості його носіїв. На так звану *україноспівність* як домінанту етнічного самозбереження українців у зонах тісного сусідства з іншим етносом чи в умовах проживання в іноетнічному середовищі вказувало багато дослідників. Зокрема, Т. Клинченко, вивчаючи культуру та уклад життя українців Алтайського краю, писала: «За моїми спостереженнями, культурною віссю, на якій тримається етнічна оригінальність, культурна живучість українства в Алтайському краї, є пісня. Є ще україномовні села, вулиці, сім'ї, але й там, де вже відбулась мовна русифікація, живе народ *україноспівний*» [14, с. 127]. Схоже міркування висловлює Н. Супрун-Яремко — дослідниця пісенності українців Кубані: «Найяскравішим засобом українського етнічного самовираження на Кубані, зокрема на території колишньої Чорноморії, є народна пісня як показник свідомості й духовної культури нації з багатотисячолітньою історією свого формування та утвердження» [31, с. 5]. Суголосну ситуацію змальовує дослідниця мовних асиміляційних явищ у середовищі українських переселенців Польщі Б. Домагала. Навіть цілковито польськомовні українці продовжують співати українською:

«*A co to za małanka, za zabawa, jak oni pójdą tam i wszystko po polsku gadają, śpiewają po ukraińsku, a cała gadka po polsku*» [*А що то за маланка, за забава, як вони підуть там та все по-польськи говорять, співають по-українськи, а вся розмова по-польськи*] [37, s. 248]. На фольклор як один із компонентів етнічної самоідентифікації вказують й дослідники інших етнокультурних погранич. Скажімо, за матеріалами анкетування на третю позицію після єдності походження та національної мови народну словесність поставили мешканці білорусько-українського порубіжжя, вважаючи її вагомим чинником етнічної самосвідомості [12, с. 24—25]. «Найяскравішим ідентифікаційним знаком у міжетнічних контактах» називають фольклор дослідники українсько-словацького пограниччя [36, с. 8]. Така ж думка висловлена в працях про українсько-російське пограниччя [45]. Вагу власне фольклорних жанрів (легенди, історичні перекази) в усвідомленні свого походження ілюструють дослідження українсько-угорського пограниччя [19, с. 27].

Саме фольклор, за нашими польовими спостереженнями, допомагає зберегти етнічну ідентичність українцям Молдови. Ще на початку ХХ ст. дослідник бессарабських українців П. Нестеровський зауважував: «У деяких місцях процес поглинання румунами слов'яно-руського населення, що розпочався давно, ще в XVI ст., якщо не раніше, уже завершився, і там, де колись звучало живе малоруське мовлення, тепер чути лише молдавську говірку. Тільки деякі звичаї, зрідка — пісні, казки і такого типу народні твори... говорять про колишнє старовинне населення» [21, с. 1—2]. Як бачимо, навіть мовно асимільовані до чужого оточення українці завдяки співу рідною мовою виражають свій етнічний характер.

Будучи виразним етнодиференційним знаком, усна словесність виконує ще й важливу етнооб'єднувальну роль [13, с. 302]. Так, українці Молдови намагаються поповнити свої знання про народну традицію та розширити фольклорний репертуар на порубіжжі, повертаючись ad fontes — до України через засоби масової інформації (радіо, телебачення і навіть Інтернет). Можливість дивитися телевізійні передачі, які транслюють у сусідніх державах, дає змогу почерпнути інформацію про свою єдинокровну народну культуру. Для прикладу, інформатори, описуючи місцеві весільні традиції, доточують до них цікаві деталі, почуті чи побачені через радіо, телевізор тощо: «*Вінок купували.* [А у вас не розповідали, шо колись робили з барвінку?] *Не знаю. Я знаю, шо на Україні робили... Коли їй вбирали* [вінок], *і співали дівчата. І робили їй віночок з бирвінку. Я бачила по телевізорє. В нас так не було. На Україні я бачила*»[3]; «*І тоді виводят уже ту нівесту. Та й тоді вже сідают за стіл. А на Україні крепко свати приговорюют, як приходят. Я дивилася кіно. Ну, в нас це всьо скасувалося*»[4].

Отож саме через фольклор як дзеркало української ментальности, джерело української мови маємо змогу науково спростувати вкрай шкідливу теорію політичного русинства та довести кровну єдність українців Молдови з українським народом. Таке важливе завдання поставили перед собою науковці Інституту народознавства НАН України, розпочавши в 2005 р. на чолі із завідувачем відділу етнології сучасності Ярославом Тарасом системні експедиційні дослідження етнокультури українців північних районів Молдови. Зокрема, Ольга Харчишин та Надія Пастух у ході трьох таких експедицій (2005—2007) та двох самостійних відряджень (2008—2009 рр.) провели фольклористичне обстеження 40 українських сіл у 10 районах Молдови. Треба зауважити, що ці експедиції стали фактично першим офіційним виявом зацікавлености з боку Української незалежної держави культурним буттям своєї єдинокровної спільноти, що проживає в Молдові.

У селах, де працювали учасники експедиції, на очах відбулися позитивні зрушення у свідомості місцевих українців. Вловлюючи мовну єдність та загалом дивовижне порозуміння з півслова із нашими науковцями, місцеві українці визнавали, що «*ми такі ж, як і ви*». Коли дізнавалися, що з Національної академії наук України цікавляться, як вони зберегли українську культуру, то переважно зразу ж актуалізували свою етнічну пам'ять, згадували свій

[3] Зап. Н. Пастух, О. Харчишин 19 серпня 2007 р. у с. Слобода-Кишкиряни Синжерейського р-ну від Ротар Олександри Єреміївни (1930 р. н., с. Слобода-Кишкаряни, 4 кл. осв., колишн. колг., пенс.).

[4] Зап. Н. Пастух, О. Харчишин 21 серпня 2007 р. у с. Николаївка Флорештського р-ну від Кирилюк (Басистої) Євдокії Трофимівни (1926 р. н., с. Нові Проданешти Флорештського р-ну, 10 кл. осв., колишн. учительки, пенс.); Вакарук Марії Климентіївни (1929 р. н., с. Николаївка, без осв., колишн. колг., пенс.).

український родовід, намагалися якомога більше очистити своє українське мовлення від суржикової лексики. До речі, вже під час повторних приїздів, наприклад, до сіл Стурзовка Глодянського р-ну, Голяни Єдинецького р-ну в лексиконі респондентів значно рідше фіксуємо самоідентифікатор «ми хохли», а вже натомість — «ми українці».

У ході експедицій нам вдалося зібрати величезний масив пісень та оповідної творчості місцевих українців (всього понад дві з половиною тисячі зразків). Це лягло в основу вже підготованого до друку ґрунтовного збірника «*Фольклор українців півночі Молдови. Пісні та речитативи. Т. І. Запис та упорядкування Н. Пастух, О. Харчишин*». До книги ввійшло понад 600 текстів обрядових та необрядових пісень, поданих із нотами, обширною аналітичною розвідкою, коментарями, примітками, покажчиками, картою, словником, фотоілюстраціями. У дослідженні сповна аргументовано генетичну єдність та спільні риси фольклору українців Молдови з загальноукраїнською традицією, передусім її буковинською та подільською етнографічними складовими; відображено глибоку консервацію української етнокультури у маргінальній зоні слов'янсько-романської мовної інтерференції; водночас виявлено й риси іноетнічних нашарувань, що наклались упродовж багатовікових контактів українців та молдаван, циганів, гагаузів, інших народів, які проживають компактно на цій землі.

Про етнічну спільність українців Молдови з загальнонаціональним українським ядром засвідчують передусім такі риси у місцевому фольклорі:

1. Чіткі паралелі між зібраними в Молдові творами найстарішої — обрядової — верстви та відповідним пісенним фольклором із сусідніх регіонів України є беззаперечним доказом кровної єдності культурного набутку українського народу, розділеного кордоном. Цікаво, що твори обрядового фольклору, записані від українців Молдови у XXI ст., через свою замкнутість в іноетнічному оточенні в багатьох випадках значно краще збережені, ніж на материкових землях України, фактично відповідають аналогам з Буковини, Поділля, Карпат XIX — початку XX століть. У Молдові можна знайти унікальні зразки загальноукраїнської національної культури. Наприклад, у с. Николаївка Синжерейського р-ну нам вдалося записати дуже рідкісну українську колядку про створення світу «*Чом то не так же, як було прежде*». Найраніше записи цієї колядки зробили Зоріан Доленга-Ходаковський та Вінцест Поль у першій третині XIX ст. на Бойківщині. У XX ст. її фіксували вже вкрай рідко в таких архаїчних зонах України, як Полісся та Карпати, а також у багатому на фольклор Поділлі, а в XXI ст. про її побутування, крім одного запису з Полісся, більше не маємо інформації.

2. Побутування такого суто українського народного терміна, як «щедрівка», як і функціонування самих текстів, свідчить про виразне українське обличчя обстежуваної фольклорної традиції. Саму назву «щедрівка» та її твори в межах зимовообрядового циклу фіксуємо найчастіше в поблизьких до Дністра районах Молдови, що граничать зі Східним Поділлям, а також спорадично і в інших районах углиб Республіки.

3. Зимовообрядовий комплекс *Маланка* українців Молдови належить до українського правобережного (подністровського) типу, а отже, має спільну основу з синкретичним комплексом *Маланка* з Буковини, Поділля, Покуття та інших місцевостей України. Водночас в молдовських українців цей обрядовий комплекс до сьогодні винятково добре збережений та розвинений.

4. Весняні та купальські обряди та супровідний пісенний репертуар, що найбільше збережені в межових зі Східним Поділлям районах Молдови, є власне периферією подільської весняно-літньої пісенної традиції. Углиб Молдови ці звичаї та обряди виявляються спорадично переважно в місцях компактного проживання переселенців-подолян.

5. Спільність із загальноукраїнським ядром фольклорної традиції виявляють обрядові чинності та поетичні тексти родинного циклу: весільні та поминальні. Особливо яскраво ця спільність простежується на давніх пластах обрядовості, пов'язаній зі смертю людини. У традиції більшості обстежених сіл відомі *ігри при мерці* — форми обрядових розваг та сміху з виразною охоронно-продукуючою функцією [8, с. 575]. Ці ігри у XIX — на початку XX ст. були поширені в різних місцевостях України, однак лише в зонах особливої консервації обрядової культури, як-от у Карпатах та північних районах Молдови, побутували ще в другій половині XX століття.

Українцям Молдови, як і бойкам, гуцулам, буковинцям чи поліщукам, до сьогодні вдалося більш-менш зберегти в живому побутуванні похоронну голосильну традицію. Порівняно із записами голосінь XIX ст. у більшості сучасних фіксацій із Молдови помічаємо закономірний процес збіднення поетики, наповнення символічної текстури конкретно-побутовим змістом тощо. Такий напрям змін простежується і в інших регіональних складових сучасної голосильної традиції. Водночас у голосіннях від поодиноких досвідчених плакальниць в українських селах Молдови проступають і високопоетичні та глибокоархаїчні мотиви, породжені первісними уявленнями про смерть. Так, у голосіннях Калараш Домініки зі с. Старі Шальвіри зокрема фігурують мотиви очікування в гості покійника в поминальні дні (*«Та скажи, коли ти до нас в гості прийдеш: / Чи на Паску, чи на Різдво?»*), заклик до померлого встати та *поробити слідочки*, які осиротілі рідні будуть *сльозами вмивати* (*«Увстань, стань, та ходи, / Та кругом хати слідочікі пороби. / Та й ми будем вставати, / Та й ті слідочіки сльозами вмивати»*) тощо. Поетичне опріявлення туги за померлим, як і формальні ознаки текстів українських голосінь із Молдови, є у багатьох рисах продовженням буковинської традиції [26, с. 87, № 167].

6. Такий розвинутий у Молдові жанр ліро-епіки, як балади, виявлений у широкій гамі загальноукраїнських сюжетів. Так, на досліджуваному терені досі активно побутують балади про отруєння чарами, Бондарівну, Лимерівну, кровосуміш (женихи вдови — її сини), тройзілля, вбивство чоловіком дружини за намовою, невістку-тополю, сина-явора, дочку-пташку, про зів'ялу на воді рожу та багато інших. Низка записаних балад характеризується надзвичайною розгалуженістю варіантів та високою художньою вартістю. Зокрема, треба відзначити записаний у с. Голяни Єдинецького р-ну художньо вартісний варіант балади про Бондарівну «*Ой приїхав пан Каньовський на дівоцкий танец*», появу якої датують приблизно серединою XVIII ст. і пов'язують із сваволями польського магната Миколи Потоцького [11, с. 972], який мав обширні володіння на поближньому Поділлі. Так само вдалося виявити в українських селах Молдови і давню баладу про Лимерівну, епіцентром поширення якої, власне, і вважають Подністров'я та правобережне Подніпров'я. Обидві пісні — доволі рідкісне явище в репертуарі сучасного співака. Особисті драми в баладах, записаних у Молдові, часто розгортаються у просторі поселень, розташованих в Україні. Скажімо, сюжетна версія *чоловік пускає за водою жінку й дитину, а потім просить їх повернутися* об'єктивізується в баладі як подія поблизу *Шаргорода* (районний центр сусідньої Вінницької області).

7. Досить активно сьогодні функціонує серед українців Молдови *родинно-побутова лірика*, наповнення якої в загальних рисах суголосне пісенній традиції українського подоляка та буковинця. Зокрема, тут, як і на Поділлі чи Буковині, особливо популярні *пісні про кохання* «*Ой відти гора, а відти друга*», «*Коло млина, коло броду зацвила калина*», «*Вже сонци низко та вже вечір близко*», «*Качалася бочечка дубовая*», «*Ой над ставом, над ставочком*», а також *пісні про родинне життя* «*Ой ти місяцю ясний, ой ти місяцю красний*», «*Горівочку гнала, в бочечку зливала*», «*Пийте, мамо, воду, що я наносила*», «*Попід гори високії голуби літають*».

8. В обрядовому, баладному та ліричному пластах пісенності виразно виступають притаманні для архаїчного фольклорного мислення образо-символи «свого» і «чужого роду». У новітніх умовах побутування в середовищі українців-переселенців образ «чужини», а заразом і цілі тексти про самотність у чужому краю (наприклад, балади «*Віддавали молоду на чужую сторону*», «*Віддавала мати дочку й на чужую стороночку*»), набувають популярності серед виконавців різних віково-статевих груп із розширенням функціональних та смислових полів — туги і за своїм родом, і загалом за рідною землею, відірваності від традиційного етнічного коріння, нарікання на важку долю переселенців у далекому краї. Такі трансформаційні зміни в народнопісенній поетиці характерні для різних регіональних складових українського фольклору XX ст., особливо українського порубіжжя та зарубіжжя.

9. Вагому частку в репертуарі молдовських українців посідають також *жартівливі й сатиричні пісні* побутового та соціально-політичного характеру. З останніх розповсюдженою є добре відома в Україні пісня «*Буряки я копала*», що постала після запровадження колективних радянських господарств. У Молдові твір зберігся краще та виконується частіше, ніж в Україні, позаяк оспівані в ньому амораль-

ні реалії радянського господарювання ще не цілком відійшли в минуле.

10. Історичні та соціально-побутові пісні (козацькі, чумацькі, рекрутські, наймитські, воєнні) засвідчують тісний історичний зв'язок та духовну єдність українців Молдови з Україною, риси їхньої етнічної своєрідності та навіть іноді з ознаками соціального бунтарства чи й національного патріотизму. Зокрема, у порубіжних зі Східним Поділлям Дондюшанському, Окницькому та Єдинецькому р-нах непоодиноко фіксовані пісні та оповідання про Устима Кармалюка. Як відомо, образ цього легендарного народного месника з Поділля був втіленням волелюбного духу українців XIX століття. Через це твори про Кармалюка були заборонені. Як свідчив мешканець с. Боросяни Дондюшанського р-ну Трохим Унгурян, за пісню про Кармалюка румуни в 1930-х рр. суворо карали брутальними побиттями, але селяни, незважаючи на заборони, продовжували її співати.

Зауважмо, що в північних районах Молдови вдалося натрапити на деякі сліди пісенності Українських Січових Стрільців, а саме зафіксувати три варіанти стрілецької балади з сюжетом *батько копав окопи і побачив вбитого сина* [30, с. 445—460] та пісні-маршу «*Їхав козак на війноньку*» (первісна назва «*Їхав стрілець на війноньку*» [30, с. 190, 543]). Це засвідчує величезну популярність стрілецьких пісень, що були дуже близькі народу та відтак засягнули навіть найвіддаленішої української периферії.

11. Попри багатовіковий спротив поширенню культурно-просвітницьких, зокрема літературних впливів, місцеві українці зберегли в усній традиції, хоч і окрушинами, все ж кращі зразки пісень літературного походження на поезії Тараса Шевченка, Леоніда Глібова, Степана Руданського та багатьох інших відомих українських авторів.

12. Оповідна творчість передусім є важливим чинником збереження розмовної української мови в культурі та побуті українців Молдови. Говірка як один із найбільш важливих та стійких компонентів культури локальної етнічної групи, підтримуваний самим процесом мовлення, повно і всеосяжно реалізується передусім у народній оповідній традиції. Зауважмо, що навіть у тих українців, які проживають у містах, мають мішані сім'ї та спілкуються переважно російською мовою, етнографічні спогади, перекази та оповідання, почуті в дитинстві від батьків і дідів, викликають підсвідому потребу переходу на рідну українську мову. Етноідентифікативне значення оповідної творчості особливо виразно виявляє себе насамперед у наративах, у яких зоб'єктивізована історична пам'ять українського народу. По-перше, молдовські українці цілком чітко усвідомлюють своє походження, витоки, бережуть спомин про своїх предків. Донині нащадки переселенців розповідають про місце походження своїх родин з України, не раз чітко називаючи назву села та району бáтьківщини прадідів: «*Бабця народилася на Україні — Кельменський район, село Ворновиця. Вони переїхали сюди дуже давно*»[5]. Іноді українці детальніше можуть переповісти історію переїзду в чужу державу, повідану ще батьками чи дідами: «*Мама вмерла,* [тато] *жинився, було штири чи п'ять брáтів. Ну, де жити? [...] Розпитали — продають землі. Як? Шо? Гай, я тоже їду. І приїхали сюди, і тоже купили землю. І так — купляли, купляли — получились Проданешти. Це... ето було в дєвяцсот п'ятом — дєв'яцсот чітвьортом году. І тут начали жити*»[6]. Старожили, що належать до останньої хвилі емігрантів перших десятиліть XX ст., передають молодшим поколінням пам'ять про Батьківщину в особистих спогадах та фольклорі. У селах, у яких мешкають не лише вихідці, а й уродженці[7] з того чи іншого материнського регіону, або проживають українці, що недавно навчалися в Україні, значно виразніше проступає зв'язок з Україною: такі особи, підтримуючи сталі родинні чи дружні зв'язки з материзною, виявляють активність у відродженні та популяризації української культури, становленні засад національної самосвідомості у середовищі загалу.

Усвідомлення приналежності до своїх коренів часто постулюється через відсилання до етнічної належності дідів-прадідів («*мій дід був українець*», «*та діди наші українці*», «*папа хахол, українець*»,

[5] Зап. О. Харчишин 5 вересня 2005 р. у с. Молдаванка від Цинькової Євгенії Семенівни (1948 р. н., с. Утінка (тепер — Суворівка), з 1966 у с. Молдаванка, вища осв., вчитель).

[6] Зап. Н. Пастух, О. Харчишин 21 серпня 2007 р. у с. Проданешти Флорештського р-ну від Кушнір (Вихристюк) Євгенії Микитівни (1932 р. н., с. Проданешти, 11 кл. осв., колишн. колг., пенс.).

[7] Про важливість розрізнення понять «вихідців» та «уродженців» із різних регіонів у контексті досліджень етнодемографічної історії див. у статті Аргудяєвої Ю. [1, с. 95].

«наші батьки звідти (з України. — *Н.П.*)»). Промовистою є тенденція вживати за таких випадків слово «був», у якому акумулюється близькість старшого покоління до своїх коренів.

Етнічна єдність молдовських українців з їхніми братами, розділених кордоном, оприявлюється в сучасних коментарях місцевих оповідачів, у яких повсякчасно апелюється до культурних та суспільно-політичних паралелей в Україні (напр., *«це, як і в вас»*, *«На Україні, напевно, того не було»* тощо). Розповіді інформаторів про місцеві обрядові та пісенні традиції часто-густо пересипані міркуваннями, у яких об'єктивізується підсвідомий пошук дотичностей до культурної спадщини материзни: *«Да, да. Дуже гарно було. Ходили, передівалися: і кози були, і ведмеді — обично, почті так, як на Україні»*[8]; *«От жнива началися. Вийшли в поле. Первий сніп нажали. Зав'язали його, поклали, і сідают, і колядуют. Отак було. Найчастіше – «Христос Спасітєль». Так було в Україні, тут не було»*[9].

13. Важливою складовою історичної пам'яті є уявлення про історичне становлення етносу та персоніфікація історичного процесу, створення національних героїв-символів [40, s. 20]. У своїй «наративній історії» (М. Наврацька) [38, s. 285—304] молдовські українці пов'язують свої долі з історичним контекстом минулого України. Даючи свої оцінки подіям і навіть окремим етапам історії України, а також катастрофічним потрясінням XX ст., зокрема лихоліттям Другої світової війни, складним процесам колективізації, трагедії голодомору 1946—1947 рр. тощо, мешканці півночі Молдови у своїх реляціях виступають як частина народу, що разом із материзною розділила гірку чашу випробувань (про це свідчать зміст і структура наративів із повсякчасним зіставленням *«тут, як і там»*, *«у нас, як і у вас»*, *«ми, як і ви»* тощо).

Твори про голодомор в Бессарабії 1946—1947 рр. у багатьох рисах перегукуються з аналогами про голодомор 1932—1933 рр., записаними в центральних та східних областях України. У цих меморатах відображено передусім навмисний характер влаштування штучного голоду московсько-більшовицьким режимом для винищення українського села, показані жорстокі та брутальні методи ліквідації зернових запасів у селян, жахливі картини страждань та масового мору українців, усілякі намагання селян вижити у цих нелюдських умовах. Типовим у меморатах про голодомор у Бессарабії є мотив про вдячність українцям-галичанам, які з великим співчуттям відгукнулися на цю біду, приймаючи людей на роботу, дітей на виховання, допомагаючи харчами тощо [35].

Отже, на прикладах фольклору — лише одного зі сегментів культури — маємо безліч підтверджень того, що українці Молдови, відрізані державним кордоном від материнського ядра, не належать до ніякого іншого племені чи субетносу, а мають глибоке і міцне українське коріння, українську ментальність, усвідомлюють свою єдність з українським народом та ідентифікують себе як його частку.

[8] Зап. О. Харчишин, Н. Пастух 24 серпня 2008 р. у с. Білявинці Бричанського р-ну від Барташевської Катерини Іванівни (1925 р. н., с. Гологори, вища осв. Батьки з Хмельниччини переїхали в Бессарабію після 1918 р.).

[9] Зап. О. Харчишин, Н. Пастух 12 серпня 2006 р. у с. Мошани Дондюшанського р-ну від Яремчук Євгенії Тимофіївни (1939 р. н., с. Куражин Новоушицького р-ну Хмельниц. обл, з 1956 р. у с. Терново, в 1965 р. вийшла заміж до с. Мошани).

1. *Аргудяєва Ю.* Етнодемографічна історія українців південної частини Далекого Сходу Росії (друга половина XIX — початок XX століття) / Юлія Аргудяєва // Народна творчість та етнографія. — 2010. — № 2. — С. 92—100.
2. *Бостан Г.К.* Типологическое соотношение и взаимосвязи молдавского, русского и украинского фольклора / Г.К. Бостан ; отв. ред. Г.Г. Ботезату ; Академия наук Молдавской ССР, Иститут языка и литературы. — Кишинев, 1985. — 146 с.
3. Буковино, рідний краю. Українські народні пісні Південної Буковини / записали Кузьма Смаль та Іван Кідещук ; нотація мелодій та упоряд. Кузьми Смаля. — Чернівці : Книги — XXI, 2008. — 503 с.
4. *Бутович В.Н.* Материалы для этнографической карты Бессарабской губернии : Подробная информация о численности населения уездов, волостей и каждого нас.[еленного] пункта (на 1907 г.) / В.Н. Бутович. — К., 1916. — 59 с.
5. В земле наши корни. История, традиции и фольклор сел Дану, Каменкуца и Николаевка Глодянского района. Исследования и материалы. — Кишинев : Штиинца, 1997. — 398 с.
6. *Гальчак Б.* Проблеми національної ідентичності лемків в Польщі / Б. Гальчак // Етнічна історія народів Європи : зб. наук. праць. — Вип. 26. — К., 2008. — С. 21—28.
7. *Гацак В.М.* Фольклор и молдавско-русско-украинские связи / В.М. Гацак ; отв. ред. Б.П. Кирдан. — М. : Наука, 1975. — 232 с.

8. *Гузій Р.* Похоронні звичаї та обряди / Р. Гузій ; НАН України; Інститут народознавства // Етногенез та етнічна історія населення українських Карпат. — Т. ІІ. : Етнологія та мистецтво. — Львів : Афіша, 2006. — С. 569—589.
9. Евреи. Поляки. Племена немалорусского происхождения. Малороссы : статистика, сельский быт, язык // Труды этнографическо-статистической экспедиции в Западнорусский край / собр. П. Чубинский.— Т. VII. — С. -Петербург, 1872. — 609 с.+II с.
10. *Зеленчук В.С.* Население Бессарабии и Поднестровья в XIX в. (Этнические и социально-демографические процессы) / В.С. Зеленчук. — Кишинев: Академия наук Молдавськой ССР. Отдел этнографии и искусствоведения, 1979. — 288 с.
11. Історичні пісні / упоряд. І. Березовський, М. Родіна, В. Хоменко ; нотн. матер. упоряд. А. Гуменюк ; за ред. М.Т. Рильського і К.Г. Гуслистого. — К. : Вид. АН Української РСР, 1961. — 1068 с.
12. *Касперович Г.* Этнокультурные процессы на белорусско-украинском пограничье / Галина Касперович // Народна творчість та етнографія. — 2009. — № 4—5. — С. 24—26.
13. *Кирчів Р.* Фольклор у системі новочасної української культури (Основні аспекти предметного окреслення проблеми) / Р.Ф. Кирчів ; Наукове товариство імені Шевченка // Записки Наукового товариства імені Шевченка. — Т. CCLII. — Праці Секції етнографії і фольклористики. —Львів, 2001. — С. 271—306.
14. *Клинченко Т.* Культура та уклад життя українців Алтайського краю / Т. Климченко // Мистецтво і традиційна культура українського зарубіжжя : матеріали міжнародної наукової конференції.— Львів, 1996. — С. 125—129.
15. *Купчанко Г.* Буковина и ее русские жители : Книжечка для народа с картою Буковины и многими образками / Г. Купчанко. — Відень : Книгопечатня Фридриха Яспера в Ведне, 1895. — 52 с.
16. *Леньо П.* Етнокультурні процеси в середовищі українців Мараморщини / Павло Леньо // Народна творчість та етнографія. — 2010. — № 3. — С. 36—46.
17. *Мироненко Я.П.* Молдавско-украинские связи в музыкальном фольклоре : История и современность / Я.П. Мироненко ; Академия наук Молдавской ССР ; Отдел этнографии и искусства. — Кишинев : Штиинца, 1988. — 142 с.
18. *Мушинка М.* Політичне русинство на сучасному етапі / М. Мушинка // Народна творчість та етнографія.— 2009. — № 4—5. — С. 47—58.
19. *Мушкетик Л.* Українсько-угорське порубіжжя: мова та етнокультура, питання ідентифікації, міжетнічні зв'язки / Леся Мушкетик // Народна творчість та етнографія. — 2010. — № 3. — С. 21—35.
20. Народні пісні українців Зеленого Клину / в записах Василя Сокола ; нотні транскрипції Лариси Лукашенко ; Інститут народознавства НАН України. — Львів : [б.в.], 1999. — 272 с.
21. *Нестеровский П.А.* Бессарабские русины : историко-этнографический очерк / П.А. Нестеровский. — Варшава : Сатурн, 1905. — 176 с.
22. *Панько В.* Песенный фольклор украинцев Севера Республики Молдова : Лирические песни и баллады / В.Д. Панько. — Кишинев, 2010. — 182 с.
23. *Панько В.* Песенный фольклор украинцев Севера Республики Молдова : Календарная и обрядовая поэзия / В.Д. Панько. — Кишинев, 2009. — 157 с.
24. *Попович Ю.В.* Молдавские новогодние праздники / Ю.В. Попович ; Академия наук МССР ; Отдел этнографии и искусства. — Кишинев : Штиинца, 1974. — 184 с.
25. *Попович Ю.В.* Сторінки літопису : до українсько-молдавських фольклорно-літературних взаємин і проблем історії та самобутності українців Молдови / Н.В. Попович ; відпов. за випуск І. Васільєв ; Академія наук Республіки Молдова ; Інститут національних меншин. — Кишинів : Штиинца, 1998. — 240 с.
26. Похоронні голосіння / зібр. І. Свєнціцький // Етнографічний збірник. — Т. XXXI-XXXII. — Львів, 1912. — С. 87, № 167.
27. *Романець О.С.* Молдавско-украинские связи в народно-песенном творчестве // Фольклорное наследие народов СССР и его значение для современности. — Кишинев, 1984. — С. 318—326.
28. *Сополига М.* До питань етнічної ідентифікації та сучасних етнічних процесів українців Пряшівщини / М. Сополига // Народна творчість та етнографія. — 2010. — № 3. — С. 5—20.
29. Співає Стурзовка. Збірка українського та молдавського фольклору с. Стурзовка Глоденського району Молдови / укл. К. Попович, К. Чернеча (тексти) ; Я. Мироненко (мелодії) ; В. Панько (збирач) та ін. ; Академія наук Республіки Молдова. Інститут національних меншин. — Кишинів : Штиинца, 1995. — 182 с.
30. Стрілецькі пісні / упоряд., запис, вступ. ст., комент. та додат. О.М. Кузьменко ; НАН України ; Інститут народознавства. — Львів : Місіонер, 2005.— 640 с.+32 с. іл.
31. *Супрун-Яремко Н.О.* Українці Кубані та їхні пісні : монографія / Н.О. Супрун-Яремко ; Харків. Держ. Акад. культури. — К. : Музична Україна, 2005. — 784 с.
32. *Сухомлинов О.М.* Культурні пограниччя: новий погляд на стару проблему / О.М. Сухомлинов. — Донецьк : Юго-Восток Лтд, 2008. — 212 с.
33. Традиційні пісні українців Північного Підляшшя : За матеріалами експедицій 1999—2001 років Лариси Лукашенко та Галини Похилевич : монографія / упоряд. та нотні транскрипції Л. Лукашенко. — Львів : Камула, 2006. — 308 с.
34. *Харчишин О.* Усні меморати українців північної Молдови про голодомор 1946—1947 рр. / О. Харчишин // Геноцид України в XX столітті. Матеріали Всеукраїнської науково-практичної конференції / відпов. за вип. М. Фіцуляк. — Львів : Простір-М, 2010. — С. 304—312.

35. *Харчишин О.* Традиційний фольклор українців північної Молдови: актуальність та специфіка дослідження / О. Харчишин, Н. Пастух // Народна творчість та етнографія. — 2009. — № 2. — С. 40—46.
36. *Чижикова Л.Н.* Русско-украинское пограничье: история и судьбы традиционно-бытовой культуры / Л.Н. Чижикова. — М. : Наука, 1988. — 256 с.
37. *Domagała B.* Ukraińcy na Warmii i Mazurach. Między zachowaniem tożsamości językowej a językową asymilacją / B. Domagała // Lud. — 2007. — T. 91. — S. 231—252.
38. *Nawracka M.J.* Świadomość historyczna mieszkańców Puszczy Nalibockiej / M.J. Nawracka // Etnografia Polska. — 2003. — T. XLVII. — Z. 1—2. — S. 285—304.
39. Recensămîntul populației = Перепись населения = Population census, 2004 : Culeg. Statistică : [În 4 vol.] / Biroul. Naț. de Statistică al Rep. Moldova. — Chisinau: Statistică, 2006. — Vol. 1. Caracteristici demografice, naționale, lingvistice, culturale = Демографические, национальные, языковые, культурные характеристики = Demographic, national, languistic and cultural characteristics. — 492 p.
40. Satul Petrunea la cîntec si la joc. Din istoria şi poezia populară a satului Petrunea-Glodeni / C.T. Popovici (red. şef). — Chişinău : Tipografia Academiei de Ştiinţe, 1995. — 256 s.
41. *Гаврилюк Ю.* Українці і білоруська проблема на Підляшші. Міфи і факти [Електронний ресурс] / Ю. Гаврилюк. — http://etno.us.org.ua/lib/hawryluk2.html.
42. *Курочкін О.* Українські «маланкарі» — східна гілка карпато-балканської карнавальної традиції [Електронний ресурс] / О. Курочкін.— http://mau-nau.org.ua/kong/Odesa/Book1/Art20.htm.
43. Центр русской культуры «Россия-Тецканы» [Электронный ресурс] : http://www.teckani.narod.ru/index.htm.

Nadija Pastukh, Olha Kharchyshyn

ON UKRAINIAN FOLKLORE AS A FACTOR OF ETHNICAL IDENTITY IN UKRAINIANS OF REPUBLIC OF MOLDOVA

In the article have been touched some problems related with ethnical development and identification of Ukrainians populating the North Moldovan regions. On the basis of their own field studies as for contemporary folkloristic tradition in Ukrainian villages of Moldova during 2005 to 2009 the authors have confirmed true genetic tie of local inhabitants with Ukrainian people and but consider the folklore as one of most important factor of ethnical identification and ethnical unity.

Keywords: folklore, identity, assimilation.

Надия Пастух, Ольга Харчишин

УКРАИНСКИЙ ФОЛЬКЛОР КАК ФАКТОР ЭТНИЧЕСКОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ УКРАИНЦЕВ РЕСПУБЛИКИ МОЛДОВА

В статье затронуты проблемы, связанные с этническим развитием и идентификацией украинцев севера Молдовы. Авторы на основании собственных полевых исследований современной фольклорной традиции в украинских селах Молдовы 2005—2009 гг. не только подтверждают генетическую связь местного населения с украинским народом, но и рассматривают фольклор как один из важнейших этноидентифицирующих и этнообъединяющих факторов.

Ключевые слова: фольклор, идентичность, ассимиляция.



Ігор ГІЛЕВИЧ

«РЕГІОНАЛЬНИЙ ІСТОРИКО-ЕТНОГРАФІЧНИЙ АТЛАС УКРАЇНИ, БІЛОРУСІЇ ТА МОЛДАВІЇ» І ПОЛЬОВІ ДОСЛІДЖЕННЯ В УКРАЇНІ (середина 1960-х — початок 1970-х рр.)

Стаття присвячена підготовці одного з найважливіших наукових проектів українських етнологів у повоєнний період — «Регіонального історико-етнографічного атласу України, Білорусії та Молдавії». На основі залучення широкого кола архівних і літературних матеріалів охарактеризовано особливості цього наукового проекту, географію, методику проведення і результати тогочасних польових етнографічних досліджень на теренах України.

Ключові слова: етнологія, Україна, атлас, польові дослідження, методика.

Історико-етнографічний атлас — це особливий вид наукових студій, який у найбільш доступній формі на картах, схемах, ілюстраціях, а також у супровідних текстах дає змогу підсумувати й узагальнити досягнення етнологічної науки з дослідження окремих ділянок традиційної матеріальної і духовної культури та побуту народу.

Пропоноване дослідження покликане частково заповнити одну з істотних прогалин в історії української етнології, пов'язану з підготовкою «Регіонального історико-етнографічного атласу України, Білорусії та Молдавії». Тому зосередимо увагу на учасниках, методиці, тематиці, географії та результатах тогочасних польових досліджень на теренах України.

Основою пропонованої праці послужили експедиційні звіти та щорічні звіти про діяльність Інституту мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського АН УРСР (нині — Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України), матеріали Національних архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів цієї ж наукової установи (справи з особистого фонду Якова Прилипка та ін.) і джерела архіву Інституту народознавства НАН України (накази дирекції, річні плани і звіти про роботу інституції, її відділів та окремих співробітників).

Працю відповідного характеру українські етнологи спробували підготувати ще у 1940-х рр. Точніше, тоді (1940—1941, 1947—1949 рр.) співробітники Львівського відділення ІМФЕ АН УРСР та Етнографічного музею у Львові готували «Атлас матеріальної культури західних областей України»: вивчали літературні дані, музейні колекції, збирали польові матеріали. Загалом, їхніми зусиллями було підготовлено 17 розділів. Однак, через численні критичні зауваження спеціальної комісії, це дослідження не вдалося завершити [1, арк. 77—84, 104—112; 2, арк. 32—35; 71, с. 44—46].

Після наради радянських етнографів у Москві в 1949 р., де пролунав заклик до створення історико-етнографічних атласів, київські та львівські етнологи задумали «Історико-етнографічний атлас України». Проте, «через відсутність належного матеріалу і кадрів», виконання цього проекту згодом відклали [3, арк. 12; 4, арк. 5].

Учасники першої республіканської наради етнографів, котра відбулася у лютому 1954 р. у Львові, постановили вирішити два першочергові завдання: підготувати «Атлас матеріальної культури україн-

ського народу» та розділ «Українці» до одного з томів серії «Народы мира», видання якої планував Інститут етнографії АН СРСР. Рішення зазначеної наради підтримала Президія АН УРСР, доручивши підготовку цих двох досліджень київським і львівським народознавцям [5, арк. 18; 91, с. 140, 143].

Спершу планували збирати матеріали зі семи тем (сільськогосподарські знаряддя; поселення, двір і житло; одяг; домашні ремесла і промисли; народне мистецтво; їжа і домашній посуд; звичаї та обряди). Згодом зазначене коло тем звузили до перших трьох, що відповідало тодішній міжнародній практиці [6, арк. 1; 7, арк. 6; 9, арк. 14; 63, с. 8]. Однак дослідники зосередили свою увагу переважно на підготовці монографії «Українці», а роботу над атласом через різні причини постійно відкладали. Польові етнографічні дослідження проводили лише співробітники Музею етнографії та художнього промислу АН УРСР (далі — МЕХП АН УРСР), які в 1958—1961 рр. збирали матеріали на території західних областей УРСР. Для прикладу, Мустафа Козакевич досліджував народне будівництво Західної Волині, Любов Суха у 1960 р. вивчала народний одяг мешканців Волинської області, а Микола Ковальський з метою збору відомостей про традиційні знаряддя обробітку ґрунту впродовж 1960—1961 рр. відвідав Волинську та Рівненську області. Останній паралельно готував монографію про сільськогосподарські знаряддя українців колишньої Волинської губернії, яку йому не вдалося завершити [8, арк. 64, 107, 120; 9, арк. 15; 10, арк. 5—6; 11, арк. 90, 99; 12, арк. 15; 13, арк. 1—2, 46; 14, арк. 2, 31, 40; 67, с. 125—126; 68; 69, с. 226].

Загалом перші кроки на шляху підготовки атласу львівські етнологи здійснювали як індивідуальні пошуки наукових шляхів і методів дослідження цієї теми. Тривалий період були відсутні загальний проспект праці, принципи збору, систематизації і картографування польових етнографічних матеріалів. Члени відділу етнографії ІМФЕ АН УРСР так і не підключилися до цієї роботи [10, арк. 66—67]. І все ж народознавцям вдалося зібрати певний матеріал і виробити методику роботи над цією темою.

Новий етап широкомасштабних експедиційних досліджень в Україні розпочався у 1964 р., коли українські етнологи поновили підготовку «Історико-етнографічного атласу України». Щоправда, вже наступного року (після відповідної директиви з Москви) вони змушені були працювати над «Регіональним історико-етнографічним атласом України, Білорусії та Молдавії», тобто над спільним проектом дослідників УРСР, Білоруської РСР і Молдавської РСР. Цей атлас мав сприяти дослідженню етногенезу та етнічної історії українців, служити важливою джерельною базою для подальших етнологічних, історичних, фольклористичних, мистецтвознавчих, археологічних і мовознавчих студій.

Етнологи досліджували три ділянки матеріальної культури: житло, сільськогосподарські знаряддя праці та одяг. Передбачалася підготовка томів атласу, в яких мало йтися про засоби пересування, промисли і ремесла, їжу і хатнє начиння, а також про духовну культуру (звичаї, обряди, народне образотворче мистецтво, словесний і музичний фольклор).

«Регіональний історико-етнографічний атлас України, Білорусії та Молдавії» мав ряд особливостей, які відрізняли його від праць відповідного характеру не лише в СРСР, а й деяких інших європейських країн. Скажімо, якщо в атласі «Русские» [114; 115] була представлена народна культура лише одного народу (росіян), то в українському атласі планували відобразити культуру представників усіх етносів, котрі тоді проживали компактними групами на території УРСР.

На відміну від західноєвропейських народознавців (Швейцарія, Австрія, Німеччина, Швеція), які картографували різні явища духовної та матеріальної культури лише одного часового зрізу (середини XIX ст., тобто періоду існування т. зв. традиційного суспільства), українських спеціалістів цікавили культурні реалії трьох хронологічних періодів: 1) середини XIX ст., коли в сільській місцевості ще збереглися традиційні форми матеріальної культури; 2) кінця XIX — початку XX ст., тобто періоду проникнення у село торгово-грошових відносин і міської культури; 3) середини XX ст. Такий підхід дозволяв, з одного боку, прослідкувати динаміку зміни традиційної культури, з іншого, і щонайважливіше, ще раз з’ясувати «позитивні зміни» у щоденному житті та побуті сільського населення у радянську добу.

На відміну від деяких країн Європи (Польща), де за одиницю картографування обрали штучний квадрат певних розмірів, для українських дослідників такою одиницею були конкретно-історичні адміністративні

одиниці: повіти, губернії та комітати XIX — початку XX ст., райони та області радянського періоду.

Всі методологічні аспекти підготовки цього дослідження періодично обговорювали на спеціальних нарадах творчого колективу за участю представників з усіх трьох республік та Інституту етнографії ім. М. Миклухо-Маклая АН СРСР, а в 1966 р. було підготовлено збірник «Принципи і методика складання регіонального історико-етнографічного атласу України, Білорусії та Молдавії», проте його так і не опублікували.

Серед методів збору польових джерел важливе місце відводилось анкетному опитуванню, що давало можливість набути значний порівнюваний матеріал. У зв'язку з цим багато уваги етнологи приділили підготовці програм-запитальників та проспекту Атласу. Початкові варіанти цих документів київські етнологи розробили ще в 1964 р., але згодом їх уточнювали і доповнювали, зважаючи, з одного боку, на зафіксовані у полі реалії, а з іншого — на загальні результати, які очікували отримати, досліджуючи традиційні для українців, білорусів і молдаван культурні явища. Через це остаточні варіанти проспекту [116] і програм-запитальників [122—124] опублікували лише в 1969 р.

Наявність цих програм-запитальників, які підготували Володимир Горленко (хліборобські знаряддя), Григорій Стельмах (житло) та Яків Прилипко (одяг), дала можливість застосувати ще одну форму збору польового етнографічного матеріалу — за допомогою студентів 1—3 курсів історичних факультетів, насамперед Київського державного університету ім. Т. Шевченка. Зокрема, уродженцям сільської місцевості доручали зібрати з однієї із зазначених тем, переважно про сільськогосподарські знаряддя праці, етнографічний матеріал, який зараховували за курсову роботу. До речі, окремі курсові роботи про сільськогосподарську техніку, які виконали студенти історичного факультету Ужгородського університету в 1968—1971 рр. на етнографічних матеріалах із Закарпатської обл., нині зберігаються в архіві Інституту народознавства НАН України [37—45].

Згідно з опублікованим проспектом, першу частину Атласу мали становити понад 150 етнографічних і термінологічних карт, 115 таблиць і текстова частина (близько 83 друкованих аркушів). Останню планували більшого обсягу, ніж вона представлена в атласі «Русские». Зокрема, крім вступу, у текстовій частині вважали за необхідне сформулювати завдання видання та охарактеризувати регіон як історико-етнографічну область, планували докладні пояснювальні статті про системи землеробства, принципи класифікації знарядь і способи обробітку ґрунту, збирання і переробку врожаю, типологію народного житла, одягу, особливості матеріальної культури національних меншин, перспективи використання кращих народних традицій у сучасному побуті тощо.

Вирішальну роль у підготовці Атласу вчені відводили польовим дослідженням. Принаймні експедиціями були охоплені всі області УРСР. Загалом планували обстежити в середньому по два-три населені пункти кожного адміністративно-територіального району. Під час складання експедиційних маршрутів особливу увагу звертали на маловивчені місцевості, на терени, де проходили межі окремих етнографічних районів, а також на місця компактного проживання представників національних меншин, де відбувалися активні культурні взаємовпливи з місцевим українським населенням [60; 63; 65; 66; 80; 100; 110].

Польовим дослідженням передував відповідальний підготовчий етап, під час якого вивчали архівні та літературні матеріали, збірки етнографічних і краєзнавчих музеїв, а відомості про етнографічні об'єкти виписували на предметні картки. Однак цю масштабну роботу не вдалося завершити до початку наукових мандрівок, через що її проводили упродовж усього періоду підготовки Атласу. Більше того, під час експедицій важливе місце відводили також ознайомленню з етнографічними колекціями обласних, районних і сільських краєзнавчих музеїв.

Серед українських народознавців основне навантаження стосовно виконання дослідницького проекту лягло на плечі співробітників відділу етнографії ІМФЕ АН УРСР та МЕХП АН УРСР. Точніше, згідно з домовленостями, у більшості областей України збором первинного матеріалу займалися київські етнологи, у семи західних областях — їхні львівські колеги під керівництвом директора МЕХП АН УРСР Юрія Гошка. Щоправда, столичні науковці також провели декілька експедицій на теренах Івано-Франківської, Закарпатської і Чернівецької областей. Керував науковим проектом завідувач відділу етнографії ІМФЕ АН УРСР, член-кореспондент АН УРСР Кость Гуслистий.

Згідно з обраними темами, в обох згаданих установах було створено по три робочі групи науковців, а у відділі етнографії ІМФЕ АН УРСР організували ще дослідницьку групу, члени якої збирали польові етнографічні матеріали про культуру та побут російського, білоруського, молдавського, болгарського і польського населення. Потрібно зауважити, що члени трьох перших названих груп фіксували відомості не лише про українців, а й про представників національних меншин, що компактно проживали у досліджуваних ними районах, через що їхнім колегам із четвертої групи часто вже не було потреби обстежувати ті чи інші райони вдруге. До речі, частково для дослідження культури представників російської та інших національних меншин залучали і московських народознавців [82].

Упродовж 1964—1971 рр. київські етнологи провели декілька десятків експедицій і контрольних виїздів із метою збору етнографічних матеріалів до Атласу чи задля їхнього уточнення. Стисло розглянемо польові дослідження усіх чотирьох дослідницьких груп, кожна з яких уже у другій половині 1964 р. розпочала збирацьку роботу. Так, з 22 червня до 8 липня відбулася перша з цих експедицій у складі В. Горленка (керівник), Валентини Келембетової, Олекси Куницького та студента Московського державного університету Ф. Овчаренка. За місце роботи було обрано малодосліджений Кагарлицький р-н Київської обл. (Правобережне Подніпров'я) і Малинський р-н[1] Житомирської обл. (Середнє Полісся). Користуючись спеціально обладнаною автомашиною, члени експедиції витратили по одному тижню на те, щоб проїхати кожний район зі заходу на схід і з півдня на північ, зупиняючись у заздалегідь визначених місцях. На основі зібраних матеріалів вони дійшли висновку, що с. Недашки Малинського р-ну знаходиться на етнографічній межі: північніше від нього місцеві мешканці свідомо називають себе поліщуками, а південніше від нього цієї назви вони не визнають зовсім. Відповідні відмінності були зафіксовані також у сільськогосподарській техніці та житлі [77].

Цього ж року було проведено ще декілька експедицій. Так, члени групи «Сільськогосподарські знаряддя» побували у Болградському та Ізмаїльському р-нах Одеської обл., а науковці групи «Одяг» відвідали Переяслав-Хмельницький р-н Київської і Канівський р-н Черкаської областей. Відомості про житло етнологи збирали в окремих районах м. Києва, у Білоцерківському і Кагарлицькому р-нах, що на Київщині. Ще одну експедицію (керівник А. Поріцький) за участю студентів Київського університету було проведено в Івано-Франківській і Закарпатській областях [80, с. 95].

Якщо в перших експедиціях київські етнологи відвідували лише один-два райони, обстежуючи в кожному з них по п'ять і більше сіл, то в наступні роки вони проводили переважно маршрутні експедиції, якими охоплювали по декілька районів у двох-трьох областях, в кожному з яких обстежували лише одиндва населені пункти.

Значний польовий матеріал був зібраний у 1965 р. У липні учасники експедиції, серед яких було шість студентів Київського університету, під керівництвом В. Горленка досліджували житло та сільськогосподарські знаряддя праці мешканців Вінницької, Хмельницької і Житомирської областей, тобто історико-етнографічного Поділля і частково Волині. Під час наукової мандрівки вони також ознайомилися з експозиціями та фондами краєзнавчих музеїв у Хмельницькому, Житомирі, Могилеві-Подільському та Кам'янці-Подільському.

Члени ще двох експедицій у вересні-жовтні поточного року досліджували традиційне й сучасне житло Київщини. Перша група етнологів на чолі з Миколою Приходьком зосередила свою увагу на м. Вишгороді, натомість учасники другої групи під керівництвом Г. Стельмаха проводили дослідження на теренах Переяслав-Хмельницького і Яготинського р-нів, тобто на місці будівництва Київської ГЕС.

Учасники ще однієї експедиції (керівник Я. Прилипко) у жовтні цього ж року збирали польові етнографічні матеріали про одяг українського, болгарського і молдавського населення Болградського та Ізмаїльського р-нів Одещини, тобто теренів, які до цього етнологи майже не досліджували, але які становлять величезний інтерес для народознавчої науки, як райони найбільш активних етнокультурних взаємовпливів. Крім того, Василь Бойко з метою дослідження народних традицій у сучасному одязі збирав польові матеріали у Києві, Запоріжжі, Львові, Коростені та інших містах. До речі, в 1965 р. було

[1] На момент проведення експедиції до складу Малинського р-ну належали і населені пункти утвореного 5 січня 1965 р. Радомишльського р-ну Житомирської обл.

підготовлено дві попередні карти поширення типів народного житла (В. Самойлович) і комплексів народного костюма (С. Колос) в Україні [61; 64; 74; 80, с. 95—96; 87, с. 100; 113].

Найрезультативнішою була, мабуть, польова збирацька робота в 1966 р., коли організували і провели аж 8 експедицій на теренах 13 областей УРСР. Так, у червні маршрутною експедицією групи «Одяг» із чотирьох осіб на чолі з Я. Прилипком було охоплено всю Київську обл. і частину Черкаської обл., які цікавили народознавців з погляду культурних зв'язків і взаємовпливів українців, росіян (зокрема і старообрядців), білорусів та поляків. Дослідники зібрали велику кількість кроїв одягу і зарисовок його компонентів (усього близько 200 малюнків), зробили багато фотознімків цілих комплексів та їхніх складових частин. До речі, члени цієї групи вперше почали фіксувати польовий матеріал на магнітофон, що значно економило час їхньої роботи, давало можливість зібрати більшу кількість першоджерел, які становили велику цінність не лише для етнологів, а й для лінгвістів [80, с. 97—98; 84, с. 100; 103, арк. 2—2 зв., 3 зв.; 109].

Спільна експедиція груп «Одяг» та «Сільськогосподарські знаряддя» під керівництвом Я. Прилипка обстежила Антрацитівський р-н Луганської, Новоазовський р-н Донецької, Куйбишевський, Бердянський, Гуляйпільський, Полозький, Токмацький, Кам'янко-Дніпровський, Веселівський, Мелітопольський і Приазовський р-ни Запорізької областей.

Під час ще однієї наукової мандрівки досліджували сільськогосподарські знаряддя праці на теренах Закарпатської обл., при чому етнологи дещо вдосконалили тоді методику опитування інформаторів. Зокрема, частина групи народознавців (науковий співробітник і лаборант) опитувала інформатора до середини запитальника. Відтак цю роботу продовжувала інша частина дослідницької групи, а перша з них перечитувала записи та звіряла їх із переліком карт. Це ж саме потім робила друга частина групи з другою половиною свідчень, отриманих за запитальником. Насамкінець інформатора опитували почергово з тих питань, які пропустили чи його відповіді викликали сумнів. Тут же працював художник і фотограф. Такий метод опитування давав можливість зафіксувати польові матеріали з вичерпною повнотою. У кожному адміністративно-територіальному районі досліджували, як правило, по три села, а в кожному селі опитували по три інформатори.

Натомість члени групи «Житло» спершу відвідали Херсонську, Миколаївську та Одеську області, а згодом — Київську і Вінницьку. Поряд із загальноприйнятими методами фіксації етнографічних матеріалів (опитування, фотографування, зйомки планування та ін.) етнологи широко використовували кінозйомки.

Крім того, у східних областях України експедицію провели науковці Інституту етнографії ім. М. Миклухо-Маклая АН СРСР. Разом з ними учасником мандрівки був Всеволод Наулко [80, с. 97].

У 1967 р. група «Житло» здійснила дві експедиції — відповідно до Чернігівської і Сумської областей. Дві експедиції було проведено і з метою вивчення одягу малодосліджених районів Півдня України та окремих районів північного сходу. Група народознавців, яку цікавило неукраїнське (за етнічним походженням) населення УРСР, відвідала Донецьку, Запорізьку, Миколаївську, Херсонську, Кіровоградську та Вінницьку області.

Три інші наукові мандрівки було проведено задля дослідження сільськогосподарських знарядь. Упродовж 10 травня — 4 червня Я. Прилипко та Микола Кияниця обстежили по одному селу в Ананіївському, Великомихайлівському, Комінтернівському, Біляївському, Кілійському та Болградському р-нах Одеської обл. Крім українських поселень, члени цієї експедиції відвідали також болгарське с. Криничне Болградського р-ну.

Упродовж 7—30 липня В. Горленко (керівник), М. Кияниця, Г. Черченко, В. Ільченко і Т. Швед побували у Східному Поліссі. Зокрема, вони зібрали етнографічні першоджерела у Новгород-Сіверському, Семенівському, Щорсівському, Городнянському, Ріпкинському, Менському, Козелецькому р-нах Чернігівської, Глухівському, Шосткинському і Середино-Будському р-нах Сумської областей, які, за словами керівника експедиції, у радянський період етнографів майже не цікавили. Згодом на основі матеріалів цієї експедиції і давніших писемних свідчень В. Горленко виділив литвинів як окрему етнографічну групу українського народу, що заселяє північно-східну частину Чернігівської та північно-західну частину Сумської областей, а її представники нібито є нащадками літопис-

ного племені сіверян [73; 75]. Щоправда, з цією ідеєю дослідника, а також із запропонованим ним районуванням Полісся загалом, не погоджуються сучасні спеціалісти-етнологи [72, с. 22][2].

Ще одна експедиція за участю О. Куницького (керівник), Галини Захарової і студентів історичного факультету Київського університету протягом 7—29 серпня обстежила Дніпропетровську (Криничанський, Томаківський, Царичанський, Павлоградський р-ни), Луганську (північні райони) і Харківську області [85, с. 102; 88].

Упродовж 1968 р. київські етнологи здійснили дев'ять експедицій з метою збору польових етнографічних матеріалів до Атласу. Науковці групи «Сільськогосподарські знаряддя» відвідали Кіровоградську, Черкаську, Херсонську та Миколаївську області. Члени групи «Житло» провели польові дослідження на півночі Київської і Житомирської областей, а також на Харківщині. Натомість народознавці, котрих цікавив одяг, відвідали Вінницьку, Миколаївську, Херсонську, Кіровоградську та Полтавську області [121, с. 104—105].

Загалом, уже до кінця 1968 р. члени дослідницької групи «Одяг» провели п'ять експедицій. Усі зібрані матеріали вони розписали на предметних картках, а фотоматеріали видрукували та частково опрацювали, а також підготували декілька карт за такими темами: «Типи чоловічих штанів», «Назви чоловічих штанів», «Назви фартухів» [103, арк. 5 зв.].

У 1969 р. члени трьох перших творчих колективів провели по три експедиції у різні регіони України, а науковці четвертої групи досліджували матеріальну культури національних меншин у Вінницькій, Житомирській і Хмельницькій областях. До речі, саме з 1969 р., паралельно зі збором відомостей до Атласу, співробітники відділу етнографії ІМФЕ АН УРСР, які досліджували народну архітектуру, підбирали пам'ятки традиційного будівництва для перевезення до Музею народної архітектури та побуту України, створення якого розпочали тоді поблизу м. Києва [60, с. 68; 108, с. 108].

Вісім експедицій члени чотирьох творчих груп провели в 1970 р. [106, с. 102]. Ще вісім експедицій та дев'ять контрольних виїздів було здійснено етнологами і наступного року [107, с. 107].

Натомість львівські народознавці спершу зосередили свою увагу на Рівненській та Волинській областях. Протягом 1965 р. тут побували дві експедиції. Перша з них у складі Степана Макарчука (керівник), Мар'яна Мандибури (обидва досліджували сільськогосподарські знаряддя праці), Катерини Матейко та Л. Сухої (обидві вивчали народний одяг) протягом 7—21 липня обстежила етнографічні збірки Рівненського та Острозького краєзнавчих музеїв, а також 12 сіл у десяти районах Рівненської області [15, арк. 61, 66; 16, арк. 30—31; 17, арк. 6; 18, арк. 7—8, 20, 29; 101, арк. 1—17]. Члени другої експедиції, до якої належали Ю. Гошко (керівник), Павло Жолтовський (обидва вивчали народне житло) та М. Мандибура (досліджував сільськогосподарські знаряддя праці), зі 7 до 22 жовтня збирали польові матеріали у поліських районах Волинської області [15, арк. 98, 100; 16, арк. 30—31; 18, арк. 29].

Однак у наступні роки робота львівських етнологів значно сповільнилась через те, що в 1964 р. Музей перевели у підпорядкування Міністерства культури УРСР. У зв'язку з цим наукові проекти хоча й вносили в річні плани музейної роботи, але не фінансували порівняно з культурно-просвітницькою діяльністю, і, фактично, вони відійшли на другий план. Через це знизилась інтенсивність виконання запланованих досліджень, а деякі з них, зокрема й підготовку Атласу, довелось призупинити. Відновили широкомасштабні польові дослідження лише після того, як у другій половині 1969 р. установу знову підпорядкували АН УРСР [20, арк. 1—2; 81, с. 14].

У 1969 р. зусиллями співробітників Музею, крім кількох індивідуальних виїздів, було проведено дві комплексні експедиції до Рівненської та одну до Івано-Франківської областей [19, арк. 52, 56, 58, 101, 108, 109, 115; 20, арк. 4, 10; 21, арк. 4; 22, арк. 2, 22, 24—25; 23, арк. 10—11, 15, 20, 22]. Етнографічні матеріали до Атласу збирали також і на теренах Львівської обл., але лише шляхом проведення короткотривалих відряджень, під час яких народознавці переважно обстежували по два-три населені пункти в одному чи кількох адміністративних районах. Так, 3—4 вересня Антон Будзан і К. Матейко збирали матеріали про будівництво та одяг у Кам'янко-Бузькому р-ні (сс. Стрептів, Полонична), а вже 10—19 вересня вони побували у Радехівському (сс. Хмільне (нині — Хмільно), Середпіль-

[2] Таку позицію етнологів підтримують і філологи [89].

ці, Корчин) та Сокальському р-нах. Наприкінці грудня цього ж року сільськогосподарські знаряддя Радехівщини досліджував Василь Васьків [19, арк. 94, 100, 108, 149; 22, арк. 2, 26—27].

Ще більше виїздів провели дослідники народного будівництва, адже львівські етнологи, як і їхні київські колеги, починаючи з 1969 р., паралельно зі збором матеріалів до Атласу, підбирали експонати до місцевого скансену, створенням якого займався організований у 1966 р. відділ народного будівництва МЕХП АН УРСР, який у 1971 р. реорганізували в окремий Музей народної архітектури та побуту у Львові [70, с. 222].

Окремо працювала група у складі Ярослава Дашкевича, Зоряни Болтарович, Таїсії Гонтар і лаборанта Л. Шереметьєвої, члени якої на основі опрацювання архівних фондів музею займалися створенням картотеки, як основи для складання карт [22, арк. 3, 12, 18].

У 1970 р. було проведено три наукові мандрівки до Волинської, Тернопільської, Івано-Франківської і Чернівецької областей [24, арк. 60, 73, 78, 86, 96, 113, 118; 25, арк. 9; 26, арк. 15—16, 26, 33—34; 27, арк. 4—5, 14, 17—18], а в 1971 р. — чотири комплексні експедиції до Львівської та Закарпатської областей, а також контрольні виїзди на терени Волинської, Рівненської, Тернопільської, Івано-Франківської і Чернівецької областей з метою уточнення і збору додаткових матеріалів [28, арк. 38, 42, 43, 53, 58; 29, арк. 3, 6, 9; 30, арк. 3—5].

Крім періодичних нарад творчого колективу, принципам і методам складання історико-етнографічного атласу, а також результатам кількарічних польових досліджень трьох зазначених ділянок матеріальної культури українців, були присвячені й численні доповіді українських етнологів на всесоюзних (щорічні наради про результати польових досліджень етнографів та археологів [76, с. 109—110; 79, с. 107—109]) і міжнародних наукових нарадах. Так, у вересні 1968 р. в Японії (міста Токіо та Кіото) відбувся VIII Міжнародний конгрес антропологів та етнологів, на якому було зачитано колективну доповідь радянських вчених С. Брука, В. Гарданова, К. Гуслистого, Т. Жданко, М. Рабиновича і Л. Терентьєвої «Принципи й методика складання регіональних історико-етнографічних атласів в СРСР», а також доповідь В. Горленка про традиційні землеробські знаряддя українців XVIII—XIX ст. та їх новітні модифікації [86, с. 40, 43].

Уже в 1971—1972 рр. роботу над трьома випусками першого тому Атласу завершили. Зокрема, були підготовлені карти (50 карт про народне житло, 52 — про народний одяг, 53 — про землеробську техніку), текстова частина, типологічні таблиці та ілюстрації [30, арк. 3—4; 31, арк. 1—2, 9; 32, арк. 32; 107, с. 105]. Щоправда, певну роботу з доопрацювання Атласу, доповнення та виправлення карт, текстової частини продовжували і в наступних роках, що пояснювалось передусім зведенням усіх матеріалів дослідження [33, арк. 2; 34, арк. 5, 7; 35, арк. 2, 4; 36, арк. 3; 125, с. 98]. Публікацію цього фундаментального дослідження з ідеологічних міркувань тривалий період відкладали [126] і зрештою до кінця існування радянського режиму воно так і не побачило світ.

Підсумком кількарічної дослідницької роботи групи «Сільськогосподарські знаряддя» у складі В. Горленка (керівник), О. Куницького, М. Кияниці та інших етнологів стала монографія «Народна землеробська техніка українців» [78]. Проведені авторами порайонні студії дозволили виявити багато раніше невідомих варіантів і форм знарядь, простежити їхню еволюцію в окремих районах, описати темпи та масштаби поширення фабричної техніки в різних регіонах України тощо.

На відміну від попередників, котрі переважно описували знаряддя праці, що характерні для окремих місцевостей чи адміністративно-територіальних районів, автори названої монографії спробували простежити загальноукраїнські риси, регіональні і локальні особливості орних та ручних хліборобських знарядь. Зокрема, важливе місце було відведено відомостям із Поліського краю, адже саме тут збереглося багато архаїчних різновидів цих знарядь. Автори також виділили Полісся як окрему зону та визначили характерний для нього основний комплекс знарядь обробітку ріллі (соха-односторонка на Лівобережжі, поліська соха на Правобережжі, а також копаниця, лопатка, сапа, дерев'яні сохарі, мач, переважно плетена борона) [78, с. 75].

Натомість про одяг українців і національних меншин київські дослідники опублікували лише декілька статей [62; 95—99; 105], але не спромоглися на узагальнюючу монографію — як через конфлікт у середині творчої групи [104, арк. 1—4], так і через

те, що її керівника Я. Прилипка в 1973 р. безпідставно звільнили з роботи та позбавили наукового ступеня [118, с. 274, 280].

Вагомішим був доробок львівських етнологів. Зокрема, К. Матейко підготувала, крім окремих статей [83; 92; 93], ґрунтовну працю «Український народний одяг» [94], основою якої послужили опрацьовані нею музейні збірки багатьох етнографічних і краєзнавчих музеїв України, літературні й архівні джерела, а також польові матеріали, зібрані дослідницею особисто та частково колегами (насамперед Л. Сухою) під час експедицій і відряджень у 1950-х — на початку 1970-х рр.

У монографії «Український народний одяг» окремий розділ авторка присвятила характеристиці виділених нею п'яти регіональних комплексів українського народного одягу (Полісся, Середнє Подніпров'я, Південь України, Поділля, Карпати і Прикарпаття). Використавши типологічний і порівняльно-історичний методи, дослідниця вперше комплексно охарактеризувала кожен з них: простежила їхній видовий склад, регіональні та локальні особливості.

Натомість зібрані матеріали про українське традиційне будівництво лише частково введені в науковий обіг у формі статей [111; 112] і монографій, у яких особлива увага приділена з'ясуванню регіональних комплексів. Зокрема, у 1970 р. Г. Стельмах і М. Приходько виділили на території України (крім її західних областей) вісім локальних типів українського народного житла: чернігово-сіверський, правобережнополіський, центральнополтавський, західнополтавський, слобожанський, південнокиївський, подільський, південноукраїнський, а також чотири перехідні типи [119]. Щоправда, як справедливо зазначила Л. Чижикова, з тексту опублікованої ними праці нічого невідомо про методику та основні принципи цієї систематизації [127].

Ще один варіант архітектурно-етнографічного районування України розробив київський архітектор Віктор Самойлович разом з науковцями відділу етнографії ІМФЕ АН УРСР, який був опублікований у невеликому за обсягом дослідженні «Українське народне житло (кінець XIX — початок XX ст.)» [117]. Зокрема, тут уже мова йде про шість окремих районів: Полісся, Карпати (Прикарпаття, Закарпаття, Буковина), Поділля, Слобожанщину і Полтавщину, Середню Наддніпрянщину, Нижню Наддніпрянщину та Південь. Щоправда, цю розробку згодом розкритикував Г. Стельмах, позаяк аналіз архітектурних особливостей засвідчив: межі етнографічних районів й ареали розповсюдження локальних архітектурно-художніх особливостей часто не співпадають [120].

На сьогоднішній день з-поміж зібраних до Атласу польових матеріалів і складених на їх основі карт про народне житло різних історико-етнографічних районів України у науковий обіг комплексно введені лише першоджерела, які стосуються Поділля [90].

Інша більша частина польових матеріалів з трьох ділянок матеріальної культури, а також чорнові варіанти, картотеки, карти, текстові частини та ілюстрації зберігаються в архівах відповідних наукових установ [46—59; 102] і домашніх архівах тих дослідників, котрі займалися підготовкою Атласу.

Видання історико-етнографічних атласів не лише підсумовує усе досі зроблене, а й є потужним поштовхом для подальшого розвитку народознавчих студій. На жаль, у випадку з «Регіональним історико-етнографічним атласом України, Білорусії та Молдавії» все склалося не настільки добре, позаяк його публікацію з ідеологічних міркувань заборонили. Саме цей історичний факт є однією з передумов того, що в Україні й досі на належному науковому рівні не розроблено історико-етнографічне районування. Однак цей етап у діяльності народознавчих осередків не минув безслідно як для української етнологічної науки загалом, так і для наукових студій окремих історико-етнографічних регіонів і районів зокрема. Під час підготовки Атласу вперше всю територію України охопили польовими дослідженнями, провели значний обсяг робіт з опрацювання первинного етнографічного матеріалу, на основі чого опублікували статті та монографії. Водночас робота над цим науковим проектом сприяла розробці й окремих важливих аспектів методики польової етнографічної роботи.

1. Архів Інституту народознавства НАН України (далі — Архів ІН НАН України). — Ф. 1. — Оп. 1 (Етнографічний музей). — Спр. 4.
2. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1 (ЕМ). — Спр. 7.
3. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1 (ЕМ). — Спр. 61.
4. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1 (ЕМ). — Спр. 76.

5. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 46.
6. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 112.
7. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 129.
8. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 141.
9. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 144.
10. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 145.
11. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 165.
12. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 168.
13. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 170.
14. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 174.
15. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 244.
16. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 247.
17. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 248.
18. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 252.
19. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 307.
20. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 309.
21. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 310.
22. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 312.
23. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 314.
24. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 321.
25. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 324.
26. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 326.
27. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 328.
28. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 335.
29. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 338.
30. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 339.
31. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 357.
32. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 446.
33. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 541.
34. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 569.
35. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 576.
36. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 1. — Спр. 611.
37. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 164.
38. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 165.
39. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 166.
40. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 168.
41. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 169.
42. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 170.
43. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 173.
44. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 174.
45. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 178.
46. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 210.
47. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 210 а.
48. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 265.
49. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 266.
50. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 267.
51. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 268.
52. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 269.
53. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 270.
54. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 271.
55. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 272
56. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 273.
57. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 274.
58. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 275.
59. Архів ІН НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Спр. 276.
60. *Артюх Л.* Зміни в орних знаряддях українського селянства в період капіталізму / Лідія Артюх // На-

родна творчість та етнографія (далі — НТЕ). — 1972. — № 1. — С. 66—71.
61. *Бойко В.* «Українські народні традиції в сучасному одязі» (До виходу альбома з друку) / Василь Бойко // НТЕ. — 1967. — № 1. — С. 68.
62. *Борисенко В. К.* Деякі особливості народного убрання поляків Поділля (Кінець XIX — поч. XX ст.) / В.К. Борисенко // НТЕ. — 1973. — № 2. — С. 55—59.
63. *Брук С.І.* Проблеми складання історико-етнографічних атласів / С.І. Брук // НТЕ. — 1966. — № 4. — С. 3—12.
64. *Вадименко А.В.* Експедиції 1965 року. Житло, одяг, сімейний побут / А.В. Вадименко // НТЕ. — 1966. — № 1. — С. 100—101.
65. *Гаврилюк Н.* З досвіду складання карт атласа / Наталія Гаврилюк // НТЕ. — 1970. — № 3. — С. 45—47.
66. *Гаврилюк Н.К.* Принципи картографування явищ народної культури («Регіональний історико-етнографічний атлас України, Білорусії та Молдавії») / Н.К. Гаврилюк // НТЕ. — 1973. — № 5. — С. 22—27.
67. *Гілевич І.* Експедиційне дослідження Полісся в повоєнний період (1944 — поч. 1960-х рр.) / Ігор Гілевич // Наукові зошити історичного факультету Львівського університету : Зб. наук. праць. — Львів, 2008. — Вип. 9. — С. 116—128.
68. *Гілевич І.* Микола Ковальський — дослідник традиційних хліборобських знарядь українців Волинської губернії / Гілевич І. // Матеріали III Міжнародної науково-практичної конференції аспірантів і студентів «Волинь очима молодих науковців : минуле, сучасне, майбутнє» (13—14 травня 2009 року). — Луцьк, 2009. — Т. 1. — С. 81—83.
69. *Гілевич І.* Мустафа Козакевич — дослідник традиційної архітектури українців Полісся та Волині / Ігор Гілевич // Народознавчі зошити. — 2008. — № 3—4. — С. 215—227.
70. *Гілевич І.* Польові етнографічні дослідження Полісся України науковцями львівського скансену : історія, географія, тематика, результати та подальші перспективи / Ігор Гілевич // Актуальні проблеми вітчизняної та всесвітньої історії : Зб. наук. пр. : Наукові записки Рівненського державного гуманітарного університету. — Рівне, 2009. — Вип. 16. — С. 221—225.
71. *Гілевич І.* Українська етнографічна наука у першому повоєнному десятилітті та польові дослідження Полісся / Ігор Гілевич // Вісник Львівського університету : Серія історична. — Львів, 2008. — Вип. 43. — С. 34—53.
72. *Глушко М.* Середнє Полісся у системі етнографічного районування України : локалізація, межі (За матеріалами наукових досліджень другої половини XX — початку XXI ст.) / Михайло Глушко // Вісник Львівського університету : Серія історична. — Львів, 2008. — Вип. 43. — С. 15—33.
73. *Горленко В.* До проблеми вивчення етнографічної групи українців «литвини» / В. Горленко // Полісся : мова, культура, історія. — К., 1996. — С. 194—200.
74. *Горленко В.* Етнографічна експедиція на Поділля / Володимир Горленко // НТЕ. — 1967. — № 1. — С. 96—98.
75. *Горленко В.* Литвини півночі України — ймовірний уламок нащадків племені літописних сіверян / Володимир Горленко // Пам'ятки України. — 2001. — № 1—2. — С. 85—103.
76. *Горленко В.Ф.* Всесоюзна сесія археологів та етнографів / В.Ф. Горленко // НТЕ. — 1966. — № 5. — С. 109—110.
77. *Горленко В.Ф.* Сільськогосподарські знаряддя двох районів / В.Ф. Горленко // НТЕ. — 1965. — № 5. — С. 50—55.
78. *Горленко В.Ф.* Народна землеробська техніка українців (Історико-етнографічна монографія) / В.Ф. Горленко, І.Д. Бойко, О.С. Куницький. — К., 1971.
79. *Горленко В.* Наукові сесії етнографів / Володимир Горленко, Всеволод Наулко // НТЕ. — 1969. — № 4. — С. 107—109.
80. *Гуслистый К.Г.* Работа над историко-этнографическим атласом на Украине / К.Г. Гуслистый, В.Ф. Горленко, Я.П. Прилипко // Советская Этнография (далі — СЭ). — 1967. — № 1. — С. 94—98.
81. *Гуслистий К.* Робота над регіональним історико-етнографічним атласом України, Білорусії та Молдавії / Кость Гуслистий, Михайло Рабинович // НТЕ. — 1969. — № 4. — С. 10—14.
82. *Дворникова Н.А.* Русские и украинские традиции в одежде населения северо-восточных районов Украины (По материалам экспедиции в Сумскую и Харковскую области) / Н.А. Дворникова // СЭ. — 1968. — № 1. — С. 114—121.
83. *Здоровега Н.* Краса народного вбрання / Неоніла Здоровега, Катерина Матейко // НТЕ. — 1970. — № 1. — С. 30—39.
84. *Зінич В.* Відрадні підсумки / Володимир Зінич // НТЕ. — 1967. — № 6. — С. 99—102.
85. *Зінич В.* Ін-тут ім. М.Т. Рильського в 1967 році / Володимир Зінич // НТЕ. — 1968. — № 4. — С. 100—105.
86. *Зінич В.* Міжнародний форум етнографів і антропологів / Володимир Зінич, Всеволод Наулко // НТЕ. — 1969. — № 2. — С. 38—46.
87. *Зінич В.Т.* Рік роботи Інституту МФЕ ім. М.Т. Рильського / В.Т. Зінич // НТЕ. — 1966. — № 3. — С. 100—103.
88. *Кияниця М.* Етнографічні експедиції 1967 року / Микола Кияниця, Володимир Горленко, Галина Захарова, Олекса Куницький // НТЕ. — 1968. — № 3. — С. 105—108.
89. [Коментар доктора філологічних наук Павла Гриценка] // Пам'ятки України. — 2001. — № 1—2. — С. 103.

90. *Косміна Т.В.* Сільське житло Поділля. Кінець XIX—XX ст. : Історико-етнографічне дослідження / Т.В. Косміна. — К., 1980.
91. *Куницкий А.С.* Совещание украинских этнографов / А.С. Куницкий // СЭ. — 1954. — № 2. — С. 139—143.
92. *Матейко К.И.* Принципы этнографического районирования украинской народной одежды / К.И. Матейко // Тезисы докладов на заседаниях, посвященных итогам полевых исследований 1969 г. — М., 1970. — С. 49—52.
93. *Матейко К. І.* Головні убори українських селян до початку XX ст. / К. І. Матейко // НТЕ. — 1973. — № 3. — С. 47—54.
94. *Матейко К.І.* Український народний одяг / К.І. Матейко. — К., 1977.
95. *Миронов В.* Міський костюм на Україні (кінець XIX — початок XX ст.) / Вадим Миронов // НТЕ. — 1971. — № 5. — С. 20—29.
96. *Миронов В.* Розвиток українського народного костюма за радянського часу / Вадим Миронов // НТЕ. — 1972. — № 2. — С. 18—28.
97. *Миронов В.В.* Розвиток народного одягу українського Полісся за радянського часу / В.В. Миронов // НТЕ. — 1974. — № 3. — С. 14—22.
98. *Миронов В.* Етнокультурні зв'язки на Україні (За матеріалами одягу) / Вадим Миронов, Всеволод Наулко // НТЕ. — 1969. — № 5. — С. 46—51.
99. *Миронов В.* Де Крим за горами (з матеріалів етнографічної експедиції) / Вадим Миронов, Микола Приходько // НТЕ. — 1971. — № 6. — С. 42—47.
100. *Наулко В.* Про методику картографування регіонального історико-етнографічного атласа України, Білорусії та Молдавії / Всеволод Наулко // НТЕ. — 1967. — № 3. — С. 34—40.
101. Національні архівні наукові фонди рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України (далі — НАНФ ІМФЕ НАН України). — Ф. 14—2. — Спр. 380.
102. НАНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 14—3. — Спр. 1119.
103. НАНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 14. — Кол. 4. — Спр. 5.
104. НАНФ ІМФЕ НАН України. — Ф. 14. — Кол. 4. — Спр. 6.
105. *Ніколаєва Т.* Деякі особливості розвитку народного жіночого одягу Черкащини / Тамара Ніколаєва // НТЕ. — 1971. — № 4. — С. 59—72.
106. *Пилипчук Р.* Інститут ім. М.Т. Рильського в ювілейному році / Ростислав Пилипчук // НТЕ. — 1971. — № 2. — С. 101—106.
107. *Пилипчук Р.* Інститут ім. М.Т. Рильського в 1971 році / Ростислав Пилипчук // НТЕ. — 1972. — № 2. — С. 105—111.
108. *Пилипчук Р.* Назустріч вікопомній даті (Інститут мистецтвознавства, фольклору та етнографії імені М.Т. Рильського АН УРСР у 1969 році) / Ростислав Пилипчук // НТЕ. — 1970. — № 2. — С. 107—111.
109. *Прилипко Я.* Експедиційне вивчення українського одягу / Яків Прилипко // НТЕ. — 1968. — № 6. — С. 64—65.
110. *Прилипко Я.П.* Пленум Наукової ради з проблеми «Закономірності розвитку народної творчості і побуту на сучасному етапі» / Я.П. Прилипко, В.В. Миронов // НТЕ. — 1966. — № 4. — С. 103—104.
111. *Приходько М.* Житло українців у межиріччі Дністра та Дунаю / Микола Приходько // НТЕ. — 1972. — № 3. — С. 30—34.
112. *Приходько М.* Особливості сільського житла на Поліссі / Микола Приходько // НТЕ. — 1970. — № 6. — С. 50—54.
113. *Приходько М.П.* Народне житло в с. Вишгороді / М.П. Приходько // НТЕ. — 1966. — № 4. — С. 39—44.
114. Русские. Историко-этнографический атлас. Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда (середина XIX — начало XX века). — М., 1967.
115. Русские. Историко-этнографический атлас. Из истории русского народного жилища и костюма (украшение крестьянских домов и одежды). Середина XIX — начало XX в. — М., 1970.
116. Региональный историко-этнографический атлас Украины, Белоруссии и Молдавии. Проспект. — К., 1969.
117. *Самойлович В.П.* Українське народне житло (кінець XIX — початок XX ст.) / В.П. Самойлович. — К., 1972.
118. *Ситник С.В.* Прилипко Яків Павлович (1925—1978) / С.В. Ситник // Путівник по особових фондах Національних архівних наукових фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М. Рильського НАН України. — К., 2005. — С. 273—282.
119. *Стельмах Г.Е.* Классификация типов украинского народного жилища конца XIX — начала XX в. / Г.Е. Стельмах, Н.П. Приходько // Всесоюзная научная сессия, посвященная итогам полевых археологических и этнографических исследований 1970 г. Тезисы докладов. — Тбилиси, 1970. — С. 24—26.
120. *Стельмах Г.Ю.* Нова праця про українське народне житло / Г.Ю. Стельмах // НТЕ. — 1974. — № 4. — С. 99.
121. *Тихонович З.* Інститут імені М.Т. Рильського в 1968 році / Зіновій Тихонович // НТЕ. — 1969. — № 2. — С. 104—108.
122. Українська народна землеробська техніка : Програма-запитальник для збирання матеріалів до «Регіонального історико-етнографічного атласа України, Білорусії та Молдавії». — К., 1969.
123. Українське народне житло : Програма-запитальник для збирання матеріалів до «Регіонального історико-етнографічного атласа України, Білорусії та Молдавії». — К., 1969.

124. Український народний одяг : Програма-запитальник для збирання матеріалів до «Регіонального історико-етнографічного атласа України, Білорусії та Молдавії». — К., 1969.
125. *Ф. О.* Інститут ім. М.Т. Рильського у 1978 році / О.Ф. // НТЕ. — 1979. — № 3. — С. 97—100.
126. *Федорук О.* Без метушні і галасу. Вивчення історії культури потребує комплексного підходу / О. Федорук // Культура і життя (К.). — 1988. — № 36 (2957). — 4 вересня. — С. 1.
127. *Чижикова Л.Н.* Изучение сельского жилища восточных славян. Итоги и задачи классификации / Л.Н. Чижикова // СЄ. — 1976. — № 4. — С. 27—41.

Ihor Hilevych

ON «REGIONAL HISTORICAL AND ETHNOGRAPHIC ATLAS OF UKRAINE, BYELORUSSIA AND MOLDOVA» IN VIEW OF FIELD EXPLORATIONS IN UKRAINE
(Mid-1960s to Early 1970s)

In the article are considered some preparatory works to Ukrainian ethnologists' most important scientific project of postwar period, a study themed as Regional Historical and Ethnographic Atlas of Ukraine, Byelorussia and Moldova. On the basis of analytic research in quite a wide range of used archived and literary sources certain peculiarities of this scientific project as well as its geography, methods and results of field explorations across then-a-day Ukrainian territories have been presented and characterized.

Key words: ethnology, Ukraine, atlas, field explorations, methods.

Игорь Гилевич

«РЕГИОНАЛЬНЫЙ ИСТОРИКО-ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ АТЛАС УКРАИНЫ, БЕЛОРУССИИ И МОЛДАВИИ» И ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В УКРАИНЕ
(середина 1960-х — начало 1970-х гг.)

Статья посвящена подготовке одного из наиболее важных научных проектов украинских этнологов послевоенного периода — «Регионального историко-этнографического атласа Украины, Белоруссии и Молдавии». На основе привлеченного широкого круга архивных и литературных материалов дана характеристика особенностей данного научного проекта, географии, методики проведения и результатов тогдашних полевых этнографических исследований на территории Украины.

Ключевые слова: этнология, Украина, атлас, полевые исследования, методика.



Ірина КОВАЛЬ-ФУЧИЛО

ЖАНРОВЕ РОЗМАЇТТЯ ФОЛЬКЛОРУ НА СУМЩИНІ: СУЧАСНЕ ПОБУТУВАННЯ

У статті проаналізовано сучасний стан побутування фольклору в Лебединському р-ні Сумської обл. на матеріалі, зібраному автором у серпні 2008 р. Описано календарні, родинні обряди і звичаї, особливості побутування позаобрядових пісень, замовлянь.

Ключові слова: Сумщина, фольклор, календарні обряди, родинні обряди, замовляння.

У серпні 2008 р. тривала експедиція наукових співробітників Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. Максима Рильського НАН України із фіксації зразків народної культури в Лебединському р-ні Сумської області. Було обстежено такі села Лебединщини: Бишкінь, Рябушки, Курилівка, Межиріч, Курган. Розмова з інтерв'юерами про фольклорну спадщину краю точилася навколо таких основних тем: календарно-обрядові звичаї, родинно-побутові звичаї, позаобрядові пісні, оказіональні обряди, оповідання про голод. Зупинимося на аналізі зафіксованих текстів відповідно до зазначених розділів.

Календарно-обрядові звичаї

Багатий колись цикл календарно-обрядових звичаїв на Сумщині нині значно збіднів. Від сьогоднішніх старожилів сіл вдалося записати лише дві колядки. Усі люди старшого віку відповідають, що за їх молодості вже не колядували, до церкви не ходили, оскільки вона була закрита. Не пам'ятають на Лебединщині і вертепів. Про останні вони довідуються із телебачення. Все ж матеріали експедиції дають підстави твердити, що Різдво в цьому краї колись було величним святом. Мешканка села Рябушки Стегній Марія Іванівна, 1937 р. н., показала нам писані рукою її покійної матері вже в 1990 р. три колядки. Покійна жінка ще за життя не мала змоги передати дітям вміння колядувати, внаслідок несприятливої ситуації, але все ж вважала за необхідне зафіксувати тексти на папері. Наводимо ці тексти без втручання в орфографію.

меланка ходила василя просила
щедрий вечір добрий вечір
добрим людям наздоровям
василику мій ...[нерозбірливо]..
щедрий вечір добрий вечір
добрим людям наздоровям
я житечко жала золотий хрест дала
щедрий вечір добрий вечір
добрим людям наздоровям
радуйтеся люди [нерозбірливо] буде
щедрий вечір добрий вечір
добрим людям наздоровям
богу свічу ставте а нам шага дайте
щедрий вечір добрий вечір
добрим людям на здоровям
будте здорові спразником та
з святим вечером всіх вас.

там на річці на одрані
марія ризи прала



Журавель поблизу с. Рябушки Лебединського р-ну Сумської обл.

вона прала вепірала
повісела на перилі
прелетіли анголята
взяли ризи на крилята
тай полетіли на небеса
а небеса розтворилесь
усі святі преклонилесь
отцю богу помолилесь
будте здорові з святим
вечером

На запитання, як колись у вас святкували Різдво, мешканці відповідають, що звичайно, «пироги печемо, в церкву ходимо». Колядки записати важко. «На Різдво готували гусей і холодне варили, борщ». «Колядувати ходили перед Різдвом увечері, і ще на другий день ходять».

Дотепер збереглася Масляна в селі Межиріч: «Їздили, і каталися на санах, і вареники возили, отак було».

На Великдень печуть паску, йдуть до церкви, веснянок не пам'ятають. Цікаво, що в усіх селах, де ми були, збережені старі церкви, не всі вони діючі, але будівлі збережені.

Про свято Івана Купала нічого не пам'ятають, кажуть, що лише тепер почали ходити до річки святкувати, а замолоду не ходили.

Старші жінки пам'ятають, що колись були обжинкові пісні, як от «Зеленеє жито, зелене».

Родинно-побутові звичаї

Весілля на Лебединщині нині святкують так, як і в більшості регіонів України: без численних колись пісень, без низки обов'язкових колись звичаїв і приписів для наречених, про які все ж пам'ятають, що було пісень на весіллі чимало.

Мешканки села Межиріч згадують, які були звичаї колись. «Жених приїхав, а мати стрічає дочку /.../. Накривали наречену платком. Співали:

Перед порогом долина,
А в тій долині калина,
Пустила гіллячко додолу,
Час нам, дружечки, додому.

Як виїжджали, співали:

Загрібай, мати, жар,
Загрібай мати жар, жар,
Коли тобі дочки жаль, жаль.
Кидай у відро,
Оставайсь здоров.

Та в нас їх бозна скільки співали! /.../.

Пообідали, тоді ж везе він до себе. Тоді привезли снідать — так називається, дівчата й хлопці. Тут же дарили, а в нас дарили на другий день, у понеділок. /.../.

— Коли дарували, щось співали?

— Тоді — ні, а так — багато їх було. Ото за столом без кінця співали:

Заплітай кісоньку в дрібушки,

Вже ж тобі не ходить в подружки, — ото як сиділи за столом.

Коли несли снідать:

Ми до тебе, Олечко, ідемо,
Ми ж тобі снідати несемо.
Ти в чужої матінки ночувала,
Вона тобі снідати не давала.

/.../ Ото пекли короваї і шишки пекли — прикрашали.

— А якісь пісні співали, коли коровай пекли?

— Як одівали — співали.

— А як?

— Я вже забула... Коли на свадьбі дружко ріже коровай:

Дружко, коровай край,
Дружко, коровай крає,
Семеро дітей має,
Та всі з кошиками,
Весь коровай забрали.

Звичай пекти коровай зберігся дотепер. Нам вдалося записати від коровайниці в селі Межиріч, як випікають весільний коровай. «Я сама пекла. Гуртове — воно не так. Я як сама його начала, від самого начала: я сама топлю піч, сама її запалюю, сама її дивлюсь, стежу. Як я вже всадила, а шишки в мене вже попечені, то я коли його вже вкрасила, розочки, я дивлюся...

— А кажуть, що не можна, щоб ходили, заглядали?

— Тоді не можна, як я освободила піч і буду сажати туди короваї. Нельзя ні дверима стукать, ніде нічим. На голу піч не ходять, не балакають, ніде нічого. Я тоди акуратно беру їх на лопату, отака в нас була, а сейчас — на рогач. І тихенько туди, щоб я його не звернула, щоб він боком не сидів, щоб не дотронулась... Перехрестила, «Отче наш» прочитала, закрила і сиджу. Ніхто ніякого шероху. Все, повна тиша.

— А як знали, що вже готовий?

— Я дивлюсь на часи. Єслі здоровий — 45 минут, 50. Більший я дальше сажу, а менший сюди. Бачу — присмажились, я його витягаю. /.../ Шишки покрали, коровай прибрали. Коровай первий день не ділиться. Нєвєста поїхала до жениха, повезла цей коровай, каже: «Прийміть сіль і калину, і мене за рідну дитину». На другий день сходяться, начинають циганить.

— Це вже в неділю?

— Да. Одіваються хто чим: хто циганкою, хто чим. І тоді ж гуляння начинаються. Назбірали грошей, чи там шо, і везуть батька: «Будем батька топить». /.../ Це хрещеного. Батька й матір рідних топлять на третій день», — оповідає жителька села Межиріч Паненко Лідія Сергіївна, 1932 р. н.

Похорон на Лебединщині нині має такі обов'язкові складові: сповідь, обмивання тіла, відспівування, голосіння, поминальна трапеза. У селі Межиріч поширений звичай ламати гілки сосни і кидати на дорогу, що нею йде похоронна процесія.

Дотепер зберігся звичай ховати молоду дівчину як наречену.

Оповідачка розказує, що «на другий день снідать несуть. /.../. Раньше на дев'ять день одбували, як похорон, а тепер — ні. /.../. А на сорок день собираються дома багато, поминають».

На поминальній трапезі є обрядова страва коливо: «Коливо в нас — печення медом намазують, на тарілочки розставляють. Хай рідні возьмуть, а тоді вже



Желєзна Стефанія Василівна (1933 р. н., народ. в Тернополі, освіта 4 класи, с. Курилівка Лебединського р-ну Сумської обл.) і Коваль-Фучило Ірина. 08.07.2008

всі. А по селах — рисову кашу варять і вишнями обкладають. Варену роздають, як кончать обідать.

— Що таке варена?

— Як кампот, тільки туди кидається гілочка смородини, порічки, малини, вишні, отаких всяких гілочок накидать — воно тоді красиве, бува туди смородини, щоб красивіше. Тоді туди перцю, пробувать, щоб воно було гіркеньке, це називається варена. Я ото варю, щоб як по-стародавньому, воно гіркеньке, я б і зараз його пила, вона хороша.

— А який перець, горошком?

— Ні, стручок червоний, воно гірке! Ще й на сорок день варили, — оповідає мешканка села Межиріч Сіробаба Катерина Миколаївна, 1942 р. н.

Голосіння на Лебединщині дуже поширені. Багато старших жінок можуть голосити. Про мотиви голосіння кажуть таке: що наболіло, про те й кричиш. Терміна голосіння не знають, кажуть тужити: «Як її матір ховали, то вона тужила». «Тужу, тужу по чужому мужу, а свій покидає», — таку репліку жартома кинула мешканка села Рябушки Підвейско Євфросинія Пилипівна, 1928 р. н. Це дає підстави припускати, що на Сумщині колись були наймані голосильниці. Наводимо текст голосіння:

Ой батечку мій рідненький...
Сокіл мій...



Церква у с. Бишкінь Лебединського р-ну Сумської обл.

Куди ж ти йдеш?
І коли ж ми побачимося?..
Передавай матері прівєт.
Коли ж ти до нас прийдеш?
Ми не забудем тебе ніколи...

(Клемьонова Поліна Василівна, 1928 р. н., с. Бишкінь Лебединського р-ну Сумської обл. 07.07.08).

Позаобрядові пісні

Пісень на Лебединщині вдалося записати небагато. Їх пам'ятають насамперед ті жительки сіл, які їздять у районний центр на різноманітні пісенні фестивалі. Часто такі жінки мають записані пісні, а коли виникає потреба — шукають відповідний текст у зошиті чи серед аркушів. Найпоширеніші пісні — післявоєнні романси, старих пісень майже не пам'ятають. Зазначимо, що, як розповідають виконавиці пісень, особливою популярністю публіки користуються новостворені пісні, зокрема пісня «Старенька матуся», оскільки її не знають слухачі, а ще теми нових пісень більш актуальні, порівняно зі старими, давніми, часто символічними, які вже не такі цікаві для людей.

Подаємо назви пісень, які вдалося записати: «Несе Галя воду», «Їхав, їхав козак містом», «Летіла зозуля», «У полі береза», «Один місяць сходе», «Там у вишневому саду», «Ой на горі два лебеді», «Старенька матуся», «Ой матроси-моряки», «Ходе дівка понад морем», «Ой ковалю», «Вийшов на крилечко», «А в саду ми на лавочкє сиділи», «Потєряла я колєчко», «За горочкой сонечко сходить», «Ой у полі озеречко», «Ой три шляхи широкії», «Вже вечір вечоріє». Більшу частину пісень записано від двох жінок зі села Межиріч Лебединського району — Сіробаби Катерини Миколаївни, 1942 р. н., народ. на хуторі Бойки, с. Межиріч і Ткалі Світлани Павлівни, 1941 р. н.

Оказіональні обряди, замовляння

Оказіональні обряди — це обряди, які відбуваються в певній ситуації, коли виникає в них потреба. Такими ситуаціями є випадки, коли в той чи інший спосіб виникла раптова зміна на гірше у здоров'ї людини чи домашньої тварини. Такі зміни найчастіше трактують як поганий, згубний вплив певної сили.

Дотепер у всіх селах Лебединського району, які ми відвідали, є баби-шептухи. До них найчастіше звертаються по допомогу в таких випадках: переляк дитини, а інколи й дорослого, коли в корови раптом зменшилися надої молока, коли вважають, що дитину чи дорослого зурочили. Можна виділити специфічні риси, характерні для основної дійової особи оказіональних обрядів, — на Лебединщині це баба-шептуха. Отже, шептухою могла стати найстарша або наймолодша дитина в сім'ї; знання майбутній шептусі передавалося через практику, тобто вона ще замолоду тривалий час допомагала старій шептусі в її діяльності, переймаючи досвід; свої знання шептуха передавала не обов'язково доньці чи онучці, а також синові, — це могла бути і знайома дівчина. Шептухи на Лебединщині ніколи не кажуть, скільки їм платити за послуги, кожен відвідувач сам визначає розмір і вид плати. Молодші шептухи беруть гроші, а про старих чи колишніх говорили, що брали тільки харчі, щоб можна було «заїсти», бо в іншому випадку хвороба може перейти на шептуху. Стегній Марія Іванівна, 1937 р. н., зі села Рябушки оповідає, що її покійний чоловік ходив до шептухи «і не шось таке дав її за те... Давать обязательно нада. Дав один руб. А воно тоді як перейшло — та на неї. Каже: «Чуть і я не пропала». Трудно тоді з себе оп'five скидать було. Нада — нема в тебе печенини, нема в тебе канхвета, — сахарцю жменьку,

кусочок хліба, єслі вже хлібини не можеш, шоб могла після того баба пожувати».

Усі шептухи мають спеціальні предмети, які використовують під час шептання. Їх застосовують лише з цією метою. Це мисочка, чашка, іноді хрест. Старші шептухи (наприклад, Железна Стефанія Василівна, 1933 р. н., із с. Курилівка) відмовилися розповісти молитву, яку промовляють, виливаючи воском переляк чи виконуючи інші обряди, — кажуть, що тоді від них допомоги не буде, а ось одна молода шептуха Зеленська Тетяна Павлівна, 1966 р. н., зі села Курган, в якої шептання — основний промисел, показала замовляння, які вона, а раніше її бабуся, застосовує. Важливо, що Тетяна Павлівна береться допомагати людям у багатьох складних життєвих ситуаціях, як-от продати/купити машину, полікувати хвороби, наприклад, жіночі недуги, алкоголізм, грижу тощо. Нині шептуха найчастіше, за її словами, «знімає порчі». Вона використовує не лише бабусині замовляння, а й замовляння з сучасних збірників. Ми були свідками, як до неї приїхали мешканці сусіднього села по допомогу, щоправда, на сеансі нам не дозволили бути присутніми. Тетяна Павлівна каже, що в неї є наставник у Києві, і коли вона сама не може «скинути з себе порчу» після відвідувачів, то він допомагає їй. Тобто є певна мережа людей, які надають такі послуги, причому вона ієрархічно організована.

Подаємо частину розмови з шептухою Зеленською Тетяною Павлівною.

— А які в вас є молитви?

— Всякі.

— Од переполоху. «Страсі, страсті, не я вас визиваю, а свята матушка визиває»... [Читає християнські молитви до Бога-Отця, до Матері Божої.] Зараз больше роблять порчі, знімаєм порчі. Од усього порча буває: од жизні, од завісті, од усього порча буває.

— А які можете прочитати молитви?

— Це щоб жили благополучно сім'ї. «Вийду я в чистое поле, в чистом поле есть белый крить. Попрошу я билого критя, чтобы он взлетел на чистое поле, синее море, темные леса, разрытые болота. Попрохал бы океана сил и сел бы на сердце рабы Божей... и вложил бы свои ....рабе Божей ....На восточной сторони стоит пресвятая церковь. ...Рабу Божу таку-то так смотрел.... Мои слова надежни, крепки, ключи. Аминь».

А це: «Молодик, ти, молодик, народись... Як я люблю тебе, як корова телятко, мати дитятко, як кобила лошадко. Бере вона в праву руку і замикає в своїй хаті вітряними, вітряними замками. Ніхто в неї з рук не зніме, ніхто того-то не одніме. Суд судов, ни вєк вєков».

А то: «Молодик, ти молодик, на тобі хрест золотий, на тобі красні річки, щоб вона не спала, не дрімала, а по такому-то ссихала... Молодик, ти, молодик, пора тобі виповняться, рабі Божій цілуваться, милуваться... місяцем підперезаний. Місяць, ти ....ти на камені родивсь, ти на морі хрестивсь, поклонися ти до раби Божої такой, до її очей, до її речей... як рідній сестриці. Піду я в чистоє поле, широке роздолля. Там Матір Божа. Сухоту, тускоту. Ніхто такої сухоти не зніме, ніхто такої тоски не зніме з раби Божої такої-то, а ти щоб не спав, не дрімав, а коло неї... Куди ти не йшов, другої не найшов, ні їсти, ні з другою сісти... Хай Бог помага».

А ця, це я виливаю: «Святий Антосій, святий Теодосій, Миколай угодник Божий. Пресвятая Богородиця в помочі стала. І будеш ти, переполох, водяний, вітряний, подуманий, погаданий, на встрєчном... виливаю з твоїх голови, з твоїх очей, з твоїх плечей, з твоїх пальців, з твоїх суставців, поперека. Тут тобі не стояти, під груди не підпирати, жовтої кості не ламати, червоної крові не сушити, червоного серденька не сушити. Зсилаю тебе з хати. Дим згора, вітер, де дзвони не дзвонять, де свинячий глас не заходить. Там пийте-гуляйте, раба Божого такого-то не займайте. Хай Бог помагає».

— А це?

— Од нутряної болі. «Шепочу от нутряної болі. Ти, маточка, ти маточка, ти красная панночка. Пока ти ходила, пока ти гуляла, під груди підступала, заступала. Ти маточка... панночка, порушена, дуже занехаяна. Стань же на своє мєсто, на золотеє крєсло. Пийте, гуляйте, не занімайте. Дай, Боже, помочі». А потім «Отче наш».

— Це коли в жінки проблеми з маткою?

— Да. [Читає «Отче наш», «Вірую», «Пресвятая Тройця»]... А це корови лічить.

— А як ви лікуєте?

— Ну, приходять до мене, молока погано доїть....

Оповідання про Голод

Про голод 1933-го на Лебединщині пам'ятають лише поодинокі старожили, проте з оповідань матерів про нього знає чимало людей. Більше оповідають про голод 1947 року: «33-й дуже голодовка була, а вже в 47-му, то можна було піти купить, дуже дороге: жита стаканчик — 25 рублів було. Но купить його можна було» (Сухоставець Антоніна Павлівна, 1929 р. н., народилася в с. Голубівка Штепівського р-ну Сумської обл., освіта 3 класи. Записано в селі Бишкінь).

Подаємо ще одну типову розповідь про голод на Лебединщині.

— Скажіть, будь-ласка, в вашому селі був Голод?

— Я тільки з розказу бубушки своєї знаю і бачила маленькою, як вона в хаті... (плаче). Лавочка така була... і мамка моя принесла таке щось із листочків зліплене, дає ж її, а вона ж каже: «Оддай діткам». А я кажу: «Бабушка тоже хоче». Ото так мені запомнилось. Там яр був Палдальчин, там нема людей, і дуже багато погибло, і маленьких, і всіх... А так, щоб я знала той голод — то ні.

— А з якого ви року?

— Я — з 1943-го, а то вже в 1947-му був.

— То ви про другий голод розказуєте?

— Другий, шо він недовго, кажуть, був, і то воно мені запомнилося, шо люди такі були брюслі, пухлі. А отой великий — ні, я з розказу бабушки. Цей голод був, що вже брунечки, листочки, ще люди спасалися, виживали, а той же довго, він так був, що дуже багато померли». (Клюшник Марія Федорівна, 1943 р. н., село Рябушки).

Поза увагою в цій студії залишаємо забобони, вірування, легенди про відьом, про домовиків та інші, яких чимало можна записати в цій місцевості.

Iryna Koval-Fuchylo

ON PRESENT STATE
OF GENRE VARIETY IN FOLKLORE
OF SUMY REGION

In the article have been presented and analyzed a nowadays situations in functioning of traditional folklore beliefs and activities by population of Lebedyn district, Sumy region of Ukraine. The study is based upon some data found and gathered by author in August 2008. Calendar, house and homestead rites and customs as well as local peculiarities in functioning of lyrical songs and magical practices have been described.

Keywords: Sumy region, Ukraine, folklore, calendar, house and homestead rites and customs, magical practices.

Ирина Коваль-Фучило

ЖАНРОВОЕ РАЗНООБРАЗИЕ
ФОЛЬКЛОРА НА СУМЩИНЕ:
СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ

В статье проанализировано современное состояние функционирования фольклора в Лебединском р-не Сумской обл. на материале, собранном автором в августе 2008 г. Описаны календарные, семейные обряды и обычаи, особенности бытования лирических песен, заговоров.

Ключевые слова: Сумщина, фольклор, календарные обряды, семейные обряды, заговоры.



Світлана ЯГЕЛО

ДУХИ-«ГОСПОДАРІ» ПРИРОДНИХ ЛОКУСІВ У ДЕМОНОЛОГІЧНІЙ ПРОЗІ КАРПАТ

Стаття містить аналіз фольклорного матеріалу, який розкриває стан збереження демонологічної прози про жіночі образи (нявка, лісна, бісиця, дика баба, перелесниця тощо). Основну увагу зосереджено на зовнішності, функціях та семантиці зазначених фемінних персонажів, а також їх вплив на життя людини. Охарактеризовано основний сюжетно-мотивний фонд демонологічних оповідань із Карпатського регіону, що розкривають особливості вказаних персонажів.

Ключові слова: демонологія, демонологічний образ, персонаж, семантика, функції, мотив, сюжет.

Український демонімікон цікавив учених впродовж XIX — XX ст. На сьогодні маємо спеціальну літературу, публікації польових матеріалів, присвячених демонологічній оповідній традиції. Фемінні демонічні образи, поряд з іншими персонажами стали предметом дослідження у фольклорних та етнографічних наукових виданнях Я. Головацького [3], І. Вагилевича [4], І. Франка [9], В. Гнатюка [11], В. Шухевича [27], А. Онищука [17; 18]. Продовжили та розвинули вивчення цієї теми сучасні науковці, що зосередили свою увагу на вузьких аспектах дослідження. До цього ряду належать І. Сенько [23], Н. Вархол [5], О. Поріцька [21], Н. Хобзей [25], Н. Левкович [15] тощо. Однак, в українській фольклористиці ґрунтовні аналітичні праці, присвячені розгляду демонологічної прози, сюжетно-мотивного фонду, а, зокрема, розгляду системи демонічних жіночих персонажів Карпатського регіону, ще очікують на своє вирішення.

Фольклорні записи минулого та сучасні польові матеріали свідчать про поширення на всій території Карпат оповідної традиції про демонологічних істот в образі молодих жінок. Окрему групу карпатської демонологічної прози становлять оповідання про жінок-демонів, які перебувають, за народними віруваннями, у певному природному середовищі. До типових персонажів оповідної традиції регіону належать нявка, лісна, бісиця, малфа (Гуцульщина); майка, мавра, дика баба, вітерниця (Бойківщина); яскиня, русалка, перелесниця, повітруля (Лемківщина). Погоджуємося з Р. Кирчівом, що такі оповідання є своєрідними варіаціями «відомих у східних слов'ян та інших народів вірувань у русалок, німф» [12, с. 252].

З-поміж трьох аналізованих етнографічних регіонів найбільш сконденсованою і систематизованою є персонажна система оповідної прози Гуцульщини. Домінуючим образом у ній є лісна (лісоўка, лісниця) або бісиця. В окремих оповіданнях фігурує демонічний образ, який у своїй інтерпретації має множинне номінування — нявки-мавки.

Підкреслимо, що для цих постатей карпатської демонологічної прози здебільшого характерний антропоморфний вигляд, хоча на якихось конкретних портретних характеристиках не акцентується. Так, особливою рисою гуцульської лісної є здатність уподібнюватися з реальною дівчиною, в яку закоханий герой оповідання, або дружиною лісоруба. Із зображенням демонологічної істоти у вигляді коханої дівчини тісно пов'язаний мотив зваблення.

Ототожнення антагоніста з образом дівчини може відбуватися на акустичному рівні. У варіанті з XIX ст. лісна співає і сміється голосом коханої: «Тот леґінь прийшов до стаї и грав у фльоєру, а вона за стаєв співала и вівкала. Вона сьміяласи голосом таким, йик єго коханка; всі люде, шо з ним були, всі чули» [27, с. 205]. Зазначена особливість проявляється у сучасних «фабульно елементарних» [20, с. 82] творах про зваблення хлопця бісицею. Відзначимо, що подібний мотив автор зафіксувала на Гуцульщині у 2010 році: «Ади, мій чоловік був в бутиню, шо хлопця вивело. Та так вигулило з колиби, тай водило… Приснилоси, він дванаціть ночий не казав никому, шо вин снит. Тре було розказувати, вона була си не вцупила. Кождий раз тре було розказувати. А вин не сказав никому, його си вцупила, виводила. Він, ну, здурів, паміть, загубив, спав пид колодов, та ледве їмили, та ледве найшли його» [2, арк. 92]. На такій сюжетно-мотивній особливості простежується тяглість етнокультурної традиції народної демонологічної прози Гуцульщини на сучасному етапі в межах однієї етнографічної території.

Спільною ознакою для аналізованих персонажів регіону є акцент на нетипових зовнішніх ознаках демонічного антагоніста. Характерним для них є «відкрите нутро»: «Тулів їх від сторони плечий цілком отворений так, шо видно і утробу, і серце, і келюхи» [17, с. 54], «Шо то таке собі зверхи то жінка собі файна, вродлива, а тут кішки тигнутси за нев» [2, арк. 91], «…А вона все си так пидходила-пидходила, тай йому си так покаже, шо вона така файна з переду, така файна. …Але вона си викрутила, і вин подивився, шо висит калюжа, є кишки» [2, арк. 2]. Зазначена тілесна аномалія є стійкою регіональною особливістю демонологічного образу бісиці. Як влучно зауважує В. Пропп, демонами вважалися скелети, які розкладаються [22, с. 165], тому відсутність спини, поряд з кульгавістю, горбатістю та іншими рисами, входить в ряд ознак зовнішності персонажа, які вказують на його приналежність до «іншого» світу [13, с. 53].

Нявки у демонологічних наративах зображені з більшими відхиленнями — «зпереду єк чельидина, а з заду видко їх утробу; ноги у них, єк у дитини, а голова жіноча» [27, с. 206]. У сучасному описі зовнішніх особливостей цього образу також поставлено акцент на ногах: «На лупленим дереві, де смерека втята, луп облуплений тай слідив. Такі ноги єк у дитини, босі. Цей слід я видів. Але так, де стала, там таке, гейби випалив, чорне» [2, арк. 95].

На Бойківщині поширені оповідання, у яких центральним персонажем є майки (маври). На відміну від гуцульських демонологічних істот, вони мають вигляд гарних дівчат: «Були майки, які були дуже малі і танцювали на полі. Мали зріст 50 сантиметрів, що дві майки могли влізтися в чобіт» [1, арк. 82], «Майки — такі дівчата файні, вбрані в віночках таких з якогось зілля такого усєкого, квітів» [2, арк. 5]. Подібними зовнішніми рисами наділений інший персонаж демонологічної прози Лемківщини — русалка, вродлива дівчина, яка з'являлася косарям під час відпочинку: «Молода женска, коло двацать, трицать, ручна, рядна постала, ціцкы, вшыткой. Дака русалка была» [5, с. 121]. В оповідній традиції Східної Словаччини, як зазначає дослідниця цього регіону Н. Вархол, образ русалки слабо поширений. Окрім неї, згадується про «яскиню» — красиву істоту з позитивно спрямованими функціями: «жовти волоси, мала, красота, блондячка, а ту, аж пониже пасу довге волося мала» [5, с. 121]. Номінування цієї істоти походить від місця її перебування — «у яскині» (в печері).

Вікові уособлення усіх зазначених персонажів зводяться до характеристики — дівка, дівчата, що тісно поєднується з маркуванням краса-потворність. Потворна зовнішність властива гуцульським нявкам і проявляється у поєднанні жіночої голови з дитячими ногами. Формою потворності також є оголеність демонічної істоти, що виступає як привабливою, так і лякливою ознакою. Роздягнутими найчастіше бувають русалки та нявки (навки): «Вони цілком голі…» [9, с. 284]. У сучасних записах з Гуцульщини також зустрічається опис бісиці, у якому поєднуються риси оголеності та потворності: «Гет отака на обличчі як людина файна, але каже, шо ззаду кішки висіт з неї, тай мохом обросла. Гет гола, мохом обросла, так, вона нічко не одіта, кажут, мохом обросла» [2, арк. 90]. Зредукованою формою оголеності Л. Виноградова вважає босоту [6, с. 37]. Саме босі ноги є специфічною ознакою нявок, образів гуцульської оповідної традиції.

Універсальною рисою усіх жіночих демонологічних персонажів слов'ян є довге розпущене волосся [6, с. 37]. Згідно з народними віруваннями, непокрите розпущене волосся може принести шкоду людям, господарству. На зазначену особливість у портретній характеристиці більшості жіночих образів у текстах

XIX—XX ст. та сучасних записах з Карпат не наголошується, окрім образу русалки в оповіданні з Лемківщини, що має вигляд блондинки з довгим жовтим волоссям [5, с. 121], а також повітрулі, яка має волосся жовто-пісочного кольору [24, с. 202]. Жовтий колір є ознакою, яка в народній культурі осмислюється як колір смерті [24, с. 202]. Саме у жовтих тонах з'являються міфічні істоти, які відводять душі людей на «той світ». Таку функцію, наприклад, виконує домовий, у якого волосся жовтого кольору [24, с. 202]. У демонологічній прозі з Полісся акцентується на жовтуватості частин тіла у водяного: «Вадзянік, як риба в'юн з длінними жовтими поласами» [14, с. 168]. Жовтий колір асоціюється з симптомами «жовтих» хворіб — жовтуха, лихоманка. Дослідниця І. Швед зазначає, що реалії жовтого кольору переважно «кодують уявлення про «чуже», вказують на приналежність об'єкта до потойбіччя, пов'язуються з принципом руйнації, смерті» [26, с. 380].

У демонологічних оповіданнях не ставиться акцент на змалюванні одягу персонажів. Проте зафіксований у XIX ст. текст з Гуцульщини описує нявок як дітей, що «носять червоні фартушки» [9, с. 284]. Підкреслимо, що червоний колір в одязі є типовим для Гуцульщини, оскільки одним з елементів святкового жіночого вбрання на цій території була червона довга хустка, яка звисала з боку [16, с. 191].

Для більшості персонажів оповідної прози Карпат характерна наявність головного убору — віночка, хустки. «А они, як танцювали, тоти нявки, тай фустки такі полишєли» [18, с. 49]. Вважають, що в таких атрибутах «була зосереджена вся магічна сила демона» [5, с. 121]. У хорватів та сербів поширене вірування: «якщо порвати такий вінок, то властивості й сила потерпілого (ушкодженого) демона стають такими, як у звичайної людини» [5, с. 121]. Аналогічне повір'я відобразилося в оповіданні з сюжетотворчим мотивом «люди спостерігають за танцями нявок», у якому в чоловіків виникає бажання заховати хустки цих істот: «...Тай погадали собі тоти фустки похапати. Але такі чим лиш погадали, тай то такі так попропадало» [18, с. 49].

У демонологічній прозі українців Карпатського регіону в основному фігурують одиночні жіночі героїні, проте досить часто побутує їх множинне вираження. Множинність образу у текстах про лісну зводиться до двох сюжетних тем. Перша з них побудована на сюжетотворчому мотиві: «лісна зваблює героя». У цьому оповіданні зазначений персонаж зображується у вигляді дев'яти жінок: «Ніч була місячна, йик вона му співала під хатов и кликала єго. Він си не обзивав, приходив до вікна и дивити, шо то єго киче; то єму показувалос, шо є 9 чельидин під єго хатов» [27, с. 205]. Основою другого тематичного блоку є мотив «чоловік проситься на ніч до лісних, які жили в одній хаті»: «була йикас хатина, а в тій хатині мешкало дві лісні» [27, с. 206]. Множинність образу проявляється також у творах про нявок-мавок, які постійно бігають гуртом, «перед зеленими сьвйитами блукают по польих та над водами, та голосьит: Мав, мав» [27, с. 206], «а то усе из за джарепу війде тай танцює, а музика играє. А они, як танцювали тоти Няўки...» [18, с. 49]. У текстах з Бойківщини також зустрічається множинний образ мавки, проте він не настільки яскраво виражений. Його характеристика зводиться до простих узагальнень: «будут танцювати» [2, арк. 10], «Як будуть танцювати, то якусь злапаєш. Злапав двох» [1, арк. 95]. Л. Виноградова зазначає, що множинність жіночих персонажів є найтиповішою рисою для усіх слов'ян [6, с. 39].

Про виникнення множинного образу майок можемо довідатися із топонімічної легенди про походження назв гір Малі, Люта та потоку Кузьминець [19, с. 107], в основі якої лежить міфологічний сюжет про народження сімох дівчаток — «малих» від богині лісів. Незабаром їх мати померла і до «майок» прийшла зла мачуха. Як зазначає дослідник української прози В. Сокіл, «в основі таких творів лежать фантастичні версії, які відображають архаїчні космогонічні, тотемістичні й анімістичні уявлення людей» [19, с. 10].

У демонологічній прозі населення Карпат побутує сюжет про контакти жіночих персонажів з іншими демонічними образами. Так, у текстах з Гуцульщини поширені оповідання з домінуючим мотивом «дикий чоловік полює на лісну». Його ще називали Чугайстром: «Дивисі, онди Чугайстирь...чоловік великий, як смерека, у білім шматю» [11, с. 179]. У сучасних записах він фігурує як «чоловік оброслий, гет оброслий» [2, арк. 90], «чоловік лісовий...дуже зарослий, великий, здоровий такий був» [2, арк. 91]. Надмірний волосяний покрив є однією з численних анатомічних аномалій, які вказують на приналежність цього образу до потойбічного світу [13, с. 53]. У функції Чугайстра входило ловити бісиць і пекти на вогні. Часто він контак-

тував з людьми з метою довідатися про місце перебування демона-жінки. Спосіб комунікації мав характер діалогу, хоча прихід демонічної істоти у колибу супроводжувався зверненням до людей: «Ви сі ни маєте чого бояти, людоньки, бо я, кажи, тоти Лісовиці виїдаю, а вам ни треба сі мене бояти. Нас, каже, було у мами сім, синїў и ми сі розійшли, каже, по усім сьвікі и виїдаємо тоти Лісовиці, тоти Няўки» [11, с. 179]. Під час розмови герой дізнавався, з якого боку або на якій горі «запищєла лісна». У сучасних записах звернення лісового чоловіка більш лаконічне і має монологічне вираження: «Не бійтеси мене, я собі чоловік лісовий, я вам нічко не скажу. Зараз я дівчину принесу та буду в вас жарити» [2, арк. 91]. Зазначений демонологічний персонаж не мав ворожого впливу на людину, наділений функцією опіки від жінок-демонів. Негативного забарвлення набував цей образ в оповіданні з вставним епізодом про спосіб смерті бісиці: «Тай приніс до колиби, за ону ногу наступив, а за ону так перервов, тай там у них жарив тай їв» [2, арк. 91]. Як бачимо, наслідки контакту цього демонічного персонажа з людиною в оповідній прозі Гуцульщини незначні. Образ Чугайстра (лісового чоловіка) у демонологічних оповідання має регіональний характер та засвідчує тяглість традиції на сучасному етапі дослідження.

В оповідній традиції Карпат не зафіксовано наративів з мотивом походження демонологічної істоти. Про це ми можемо довідатися з допоміжних джерел — українських вірувань та повір'їв. Згідно з ними, персонажі за походженням поділяються на дві групи: похідних від померлих, тобто «демонологізація мертвих», або «демонологізація живих людей» [6, с. 62]. До першої відносимо образи нявки, мавки, які походять з душ нехрещених, втрачених дітей, а також лісна й русалки, — з утоплених дівчат: «Нявки-мавки, се нехрещені душі дітий» [27, с. 206], «діти якісь такі, шо були збіглинєтами, такі, шо дома викидиші були, шо вони ни мають імня, шо їх нихто ни хрести» [2, арк. 85]. У сучасних віруваннях бойків «майки — такі дівчата... такі, як померли малі» [2, арк. 13], а у повір'ях гуцулів лісна — «проклята жінка така або зраджена, яка стратила себе. Дівчина, наприклад, любила хлопця, втопилася, вона перетворюєси на лісну» [2, арк. 84]. Дослідниця Н. Левкович пропонує їх називати «безпірними» небіжчиками, оскільки «саме цей термін відображає основну їх ознаку — невчасну смерть» [15, с. 9]. У цьому випадку «недожитий» вік. Зазначена ґенеза характерна для більшості демонічних персонажів у всьому Карпатському регіоні. Фантастичні сюжети про походження майки з передчасно померлої дівчини пов'язані з віруваннями про маністичних духів, в основному утоплених, самогубців: «В основі таких вірувань лежить страх, що його викликають мерці, та думка про можливість повороту їх до живих людей» [7, с. 179].

Своєрідністю відзначається походження демонологічної істоти — лісної. У першому випадку лісна виникає «йик дївка учинит дитину, а закопає ї в лїсі, а тота дитина перетріває 7 рік у земли, кличе вона хреста; йик хто учує та схрестит, то з неї не буде лїсницьи, а йик ніхто не вчує и не схрестит дитину, то робити з неї лісна-лїсницьи» [27, с. 204]. У сучасних віруваннях гуцулів ґенеза лісної набуває дещо іншого (простішого) вияву — «демонологізація живих людей»: «з людини зробитси бісиця. Така шо не вірить в Бога, шось фальшує, шось шо. То такий розум у неї зробиться, шо вона зробиться таков непамітливов» [2, арк. 94]. Другий варіант походження, ймовірно, пізніший і більше описує психічний стан персонажа.

У демонологічній прозі Карпат тісно переплітаються категорії місця та часу перебування демонічної істоти з її діями, властивостями та уподобаннями. Локативна характеристика демонологічного персонажа є важливою ідентифікуючою ознакою, яка часто мотивує їх назву — ім'я [6, с. 41]. Наприклад, в оповідній традиції Гуцульщини образ лісної пов'язаний з характерним для неї місцем перебування — лісом, в межах якого вона повністю реалізує свою магічну силу. В оповіданнях з домінуючим мотивом зваблення бутинаря (лісоруба), активізація сили та магічних здібностей відбувається вночі поблизу території, населеної чоловіками, і скерована на найслабшого з них — закоханого. В оповіданні з Лемківщини локус демонічного персонажа яскині тісно переплетений з місцем її проживання — печера, від чого походить її назва.

У сучасних оповіданнях з Бойківщини локус мавок є більш обмеженим — їх можна знайти в такому місці, «де п'є з камені воду жовна» [2, арк. 15] або біля дуба, «де найбільше втоптано» [1, арк. 90]. Там зазначені істоти, в основному, танцюють. На любов до музики, співів й танців вказується, також у повір'ях про нявок з Гуцульщини. Тут також простежується чітке часове закріплення: «Вони сходьи на розігри, свийито перед Иваном, та співают тонким голосом:

Йик би ни цибульи, ни чиснок
Та ни кидрове зіль ані юдове з'їли,
То би був наш світок» [27, с. 206].

В іншому варіанті з цієї ж території локалізація образу більш конкретизована: «на горі Скуповій або на инчім високім верху в днину на полудни и гуляют, данцуют, грают си» [27, с. 207]. Такі вірування лягли в основу сучасних оповідань про нявок-збіглинет, які бавляться як діти в час свята. «…Є таке свєто, шо на розигри сідати дві годині, шо збіглинєта бав'ютси, шоби тогди не робити» [2, арк. 83]. Для нявок характерний також локативний ряд тимчасового їх перебування. Такі місця в народі називаються «ігровищами». «На тім місци, де раз перетанцюють, трави не буде повік» [17, с. 57]. Захоплення музикою, піснями, танцями є спільною ознакою для більшості східнослов'янських жіночих персонажів [6, с. 46]. Отже, у сучасній демонологічній оповідній традиції добре збережені і активно побутують давні вірування про чітке часове закріплення зазначених демонічних істот та їх характерні уподобання.

Важливою розпізнавальною ознакою демонічних персонажів є їх звичні дії, особливі знання. Ситуація розпізнавання образів за притаманними діями виступає сюжетним компонентом багатьох текстів демонологічної прози. Типовими характеристиками звукової поведінки найчастіше є крик, писк, мявкання: «лісна вівкала» [27, с. 205], «це так верещит» [2, арк. 97], «угукала та вівкала» [2, арк. 97], «Гиги…Та у повітрю чути було вереск» [2, арк. 76]. Усі демонічні персонажі карпатської оповідної традиції мають здатність співати: «Я лиш чюв, як вона (лісна) співала вночі. Співала як жинка, тай усьо» [2, арк. 95], спів майки дуже лагідний: «чує такий спів делікатний, не чув ше такого з роду» [2, арк. 95].

З погляду мовленнєвої поведінки активними виступають лісниці (бісиці), мавки, перелесниця та русалка. Мовленнєва поведінка персонажів проявляється у творах за двома сюжетними лініями: 1) демон кличе чоловіка на ім'я; 2) демон вступає в діалог з чоловіком. Перша схема характерна для сучасних текстів з Гуцульщини, у яких лісна приходила за чоловіком і виманювала його: «А то, каже, шо у димник, туда, куда дим виходив, вилізло на дах тай каже: «Максим, ти йдеш ци ні?» …Але чув голос, шо так сказала на имнє» [2, арк. 96]. У другій схемі діалог виступає типовим способом спілкування демонологічної істоти з людиною. В оповіданнях з Лемківщини чоловік при зустрічі з русалкою розпитує її про причину подорожі. У сучасних записах текстів з Бойківщини зустрічається епізод, в якому внаслідок зустрічі та спілкування майки з юнаком демонічний персонаж робить вибір стати дружиною хлопця.

Розглядаючи весь комплекс демонологічних оповідань українців Карпатського регіону, простежуємо наскрізний сюжетотворчий мотив — контакт духа з людиною. Зазначений мотив проявляється у двох тематичних блоках: 1) контакт лісної з леґенем; 2) контакт хлопця з майкою.

В основі першого тематичного блоку лежить мотив «лісна зваблює героя». Він — невід'ємний у двох структурних типах, що різняться наслідками. У першому варіанті герой не іде на контакт з антагоністом в силу певних обставин: «Тот леґінь з межи тих людий пустивси тїкати на двір ид неї. Єго неньо крикнув на тих других: Не пустїть єго, бо єго лісна вікликає» [27, с. 205], «Він ид ним не віходив, зачьив си страхати и шукати ліку. Єго вилічив М. П. оделеном (валеріана лікарська. — *С. Я.*) и зрад-зїльим и арданов водов». Отже, захиститися від негативного впливу демонічної істоти можна і самому, і за допомогою родичів. Така сюжетна колізія типова для записів демонологічної прози XIX—XX ст. У другому варіанті, поширенішому у сучасній традиції, герой контактує з бісицею. Обов'язковою умовою можливості контакту є нерозголошене дев'ятиразове (в окремих варіантах дванадцятиразове) сновидіння. «…Мущини собі сп'ют і шо думає собі дуже за жінку або приснитси, то треба рано розказати, а якщо не розказав, то вона приходит» [2, арк. 94]. В результаті такого контакту чоловік божеволіє: «Та й то якесь, шо вона його забрала. Лісами вин ходив тай тая. Його найшли вже не в своїм розумі» [2, арк. 95]. У зображенні наслідків контакту головного героя з антагоністом проявляється загальноукраїнська тенденція — герой залишається живим. Відзначимо, що у російських та білоруських демонологічних оповіданнях контакт людини з фемінною демонічною істотою майже завжди закінчується летальним випадком: «За народними уявленнями, зазвичай русалки — похітливі жінки, що проводять час в основному в любовних іграх з хлопцями і у відношенні до чоловіків поводять себе завжди вороже без будь-якої причини. Русалки можуть залоскотати людину до смерті» [10, с. 419].

Вчинки українських жіночих образів Гуцульщини мають гумористично-доброзичливе наповнення: «годувала заячими одходами, бубелька» [2, арк. 95], «вона його годує добре, бере глини, того-того з колоди гнилої потерухи, тай нагодувала його. А йому си здає, шо не знати, яка їда добра» [2, арк. 95]. Таку особливість демонологічного персонажа вважаємо регіональною, оскільки на території Бойківщини і Лемківщини не відомі подібні характеристики.

Другий тематичний блок характерний для сучасної оповідної традиції Бойківщини. Центральним тут виступає мотив «хлопець одружується з майкою»: «Був хлопець, не міг женитися. Пішов по ворожках. Ворожка каже: «Тобі дівка не стоїть, а стоїть майка» [1, арк. 93]. За порадою ворожки, хлопець купив нові чоботи, поставив на визначеному місці, де мали танцювати майки. У цьому оповіданні ворожка виконує функцію помічника героя. Вона радить: «Ше як увидиш, як будут танцювати, а ти постав там чоботи... І як увидиш, шо йдна сі буде вбирати у чоботи, той чєс би в'на ни могла затиснути чоботи, бись її ймив. То, каже, твоя жінка» [2, арк. 15]. У цьому тексті демонічна істота стала дружиною хлопця через силування: «Мушу бути вже твойов жінков» [2, арк. 15]. В іншому зредукованому варіанті з цього ж регіону у червоні чоботи влізло дві майки і одна з них з власної волі стала дружиною парубка: «Злапав двох, а одна каже: «Я буду твоя» [1, арк. 93].

Викрадення є традиційним мотивом багатьох південнослов'янських фольклорних текстів і повір'їв [6, с. 14]. М. Грушевський, розглядаючи основні казкові мотиви, зазначає, що герой, «підглянувши метаморфозу дівчат-птахів і сховавши їх крила або покрови дівчини, здобуває над нею власть» [8, с. 345]. Аналогічна ситуація відбувається у демонологічному оповіданні. Заволодіння частиною гардеробу персонажа дає можливість герою одружитися з цією демонічною істотою.

У повнішому варіанті твору майка укладає угоду: «...Буду я твойов жінков, але жеби ти мене нічо не питав, шо я буду робити. Бо як мене запитаєш, то вже я піду від тебе гет...» [2, арк. 16]. Така умова дає вказівку на те, що майка, як представник чужого простору, володіє надприродним знанням, про яке не можна допитуватися. Це знання проявляється у можливості бачити ангелів та злих духів, які з'являються почергово на похороні дитини і на похороні свекрухи. Джерелом виникнення цього оповідання слугувало вірування в існування світу свого і чужого. У зазначеному тексті змальовано співіснування таких двох категорій. Герой та антагоніст є представниками різних світів, які не можуть співіснувати в одному просторі.

Аналогічне уявлення лежить в основі оповідання з сюжетотворчим мотивом «чоловік живе з демоном». Сюжетна лінія побудована на кількох основних моментах — чоловік ловить повітрулю, забирає хустку, щоб не полетіла: «Платину запрятав і жив із тою повітрулею як із жоною» [23, с. 187]. Повітруля також наділена неприродним знанням — «зналася на усяких трава — котра від якої хвороти» [23, с. 187]. При першій ж нагоді повітруля покидає свого чоловіка, тобто представники двох світів не можуть знайти точку дотику.

У сучасних записах демонологічної прози простежується певна різниця персонажів від оповідань XIX—XX ст. У семантиці записів із кінця XIX ст. наголошуються мотиви, що ототожнюють жіночі істоти з нечистою силою, на них перенесені небезпечні і ворожі для людини функції. Сучасні фіксації зосереджують увагу на дещо комічному зображені цих персонажів.

1. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 512. — 96 арк. (Демедюк М. Записи демонологічної прози у Богородчанському р-ні Івано-Франківської обл.).
2. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 515. — 98 арк.
3. ЛНБ. — Відділ рукописів. — Ф. 36. — № 724. п. 49. — Арк. 1—5. — Головацький Я. Етнографічні записи з Наддністрянщини (Прикарпаття) — повір'я, загадки, діалектичні слова, власні назви.
4. ЛНБ. — Відділ рукописів. — Ф. 19. — № 49. п. 15. — Арк. 1—47. — Wagielewicz J. Kronika ludu z demonologii słowiańskiej.
5. *Вархол Н.* Жінка-демон у народному повір'ї українців Східної Словаччини / Н. Вархол // Пам'ятки України. — № 1. — 1992. — С. 117—125.
6. *Виноградова Л.Н.* Народная демонологія и мифо-ритуальная традиція славян / Л.Н. Виноградова. — М. : Индрик, 2000. — 432 с. (Традиционная духовная культура славян / Современные исследования).
7. *Вовк Хв.* Студії з української етнографії та антропології / Хведір Вовк; [підгот. вид., упорядкув. іл., передм. Ю. Іванченка]. — К. : Мистецтво, 1995. — 335 с.
8. *Грушевський М.* Історія української літератури : в 6 т. 9 кн. / Михайло Грушевський ; [упоряд. В.В. Яременко, авт. передм. П.П. Кононенко]. — К. : Либідь, 1993. — (Бібліотека «Літературні пам'ятки України»). — Т. 1. — 392 с.

9. *Житє і слово* : вісник літератури, політики і науки / Видає Ольга Франко. — 1894. — Т. 3. — Кн. 3. — 1895. — С. 284—386.
10. *Зеленин Д*. Восточнославянская этнография / Д. Зеленин ; [пер. с нем. К.Д. Цивиной]. — М. : Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 512 с.
11. Знадоби до української демонології / зібр. В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1912. — Т. 33. — 236 с.
12. *Кирчів Р.* Світоглядні уявлення та вірування / Р. Кирчів // Гуцульщина : історико-етнографічне дослідження / [П.І. Арсенич, М.І. Базак, З.Є. Болтарович та ін. ; відп. ред. Ю.Г. Гошко]. — К. : Наукова думка, 1987. — 470/1/ с. — (Препринт / АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського, Львівське від-ня).
13. *Левкиевская Е*. Демонология народная / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: этнолингв. слов. : в 5 т. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 2. — С. 51—56.
14. *Левкиевская Е*. Полесский водяной на общеславянском фоне / Е.Е. Левкиевская, В.В. Усачева // Славянский и балканський фольклор. Этнолингвистическое изучение Полесья / редкол. : Н.И. Толстой (отв. ред.). — М. : Индрик, 1995. — С. 153—172.
15. *Левкович Н*. Народна демонологія Бойківщини : автореф. дис. на здобут. наук. ступ. канд. істор. наук : 07.00.05. — Львів, 2010. — 20 с.
16. *Матейко К*. Одяг / К. Матейко, О. Полянська // Гуцульщина. Історико-етнографічне дослідження / [П.І. Арсенич, М.І. Базак, З.Є. Болтарович та ін. ; відп. ред. Ю.Г. Гошко]. — К. : Наукова думка, 1987. — 470/1/ с. — (Препринт / АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського, Львівське від-ня). — С. 189—203.
17. *Онищук А*. Матеріали до гуцульської демонології / А. Онищук // Матеріали до української етнології. — Львів : НТШ, 1909. — Т. 11. — Ч. 2. — С. 1—139.
18. *Онищук А*. Народний календар. Звичаї й вірування привязані до поодиноких днів у році, записав у 1907—10 р. В. Зеленици, Надвірнянського пов / А. Онищук // Матеріали до української етнології. / під ред. В. Гнатюка — Львів : НТШ, 1912. — Т. 15. — С. 1—61.
19. Писана керниця: Топонімічні легенди та перекази українців Карпат / зібр. і впоряд. Василь Сокіл. — Львів : Ін-т народознавства НАН України, 1994. — 208 с.
20. *Померанцева Э*. Мифологические персонажи в русском фольклоре / Эрна Померанцева. — М. : Наука, 1975. — 192 с.
21. *Поріцька О*. Українська народна демонологія у загальнослов'янському контексті (XIX — поч. XX ст.) / Ольга Поріцька. — К. : Інститут мистецтвознавства, фольклористики та етнографії ім. М.Т. Рильського, 2004. — 182 с.
22. *Пропп В.Я*. Исторические корни волшебной сказки / В.Я. Пропп // Пропп В.Я. Морфология «волшебной» сказки. Исторические корни волшебной сказки. (Собрание трудов В.Я. Проппа) / [коммент. Е.М. Мелетинского, А.В. Рафаевой ; сост., науч. ред., текстолог. коммент. И.В. Пешкова]. — М. : Лабиринт, 1998. — С. 111—437.
23. *Сенько І*. Як то давно було... : легенди, перекази, бувальщини, билиці та притчі Закарпаття у записах Івана Сенька / упоряд. І.М. Сенько. — Ужгород : Закарпаття, 2003. — 368 с. — (Серія «Письменство Закарпаття»).
24. *Усачева В*. Желтый цвет / В. Усачева // Славянские древности : этнолингв. слов. : в 5 т. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 2. — С 202.
25. *Хобзей Н*. Гуцульська міфологія : етнолінгвістичний словник / Наталя Хобзей. — Львів : Інститут українознавства ім. І. Крип'якевича, 2002. — 216 с.
26. *Швед И*. Семантика и функциональность желтого цвета в мифологической картине мира белорусов / И.А. Швед // Вісник Харківського національного університету імені В.Н. Каразіна. Серія філологічна / редкол. Безхутрий Ю.М. (відп. ред.). — Харків, 2010. — Вип. 60. — Част. II. — С. 376—381.
27. *Шухевич В*. Гуцульщина : ч. 5 // В. Гнатюк. Верховина : Верховина, 2000. — 300 с.

Svitlana Yagelo

SPIRITS AS LANDLORDS
OF NATURAL LOCI IN DEMONOLOGICAL
PROSE OF CARPATHIANS

The article brings analytic studies in folklore materials, revealing a state of preservation of demonological prose on feminine images (nyavka, bisytsya, wild grandmother, perelesnytsya etc.). Main attention has been paid to appearances, functions and semantics of those characters and their impact on human life. Characteristics have been given of general subjective and motive-presenting stock of demonological stories from Carpathian region with definition of peculiarities in mentioned personages.

Keywords: demonology, demonological image, character, meaning, function, motive, plot.

Светлана Ягело

«ДУХИ» — ХОЗЯЕВА
ПРИРОДНЫХ ЛОКУСОВ
В ДЕМОНОЛОГИЧЕСКОЙ ПРОЗЕ
КАРПАТ

Статья содержит анализ фольклорного материала, раскрывающего состояние сохранности демонологической прозы о женских образах (нявки, лесная, бисиця, дикая баба, прелестницы т. п.). Основное внимание сосредоточено на внешности, функциях и семантике указанных феминных персонажей, а также их влияние на жизнь человека. Охарактеризован основной сюжетно-мотивний фонд демонологических рассказов из Карпатского региона, раскрывающие особенности указанных персонажей.

Ключевые слова: демонология, демонологический образ, персонаж, семантика, функции, мотив, сюжет.



Оксана БРИНЯК

РУДИМЕНТИ МІФОЛОГІЧНИХ ВІРУВАНЬ У РОДИЛЬНІЙ ОБРЯДОВОСТІ ТА ХРЕСТИННІЙ ПОЕЗІЇ УКРАЇНЦІВ

Стаття є спробою виявити в родильній обрядовості — ритуальних діях, їх вербальному супроводі у вигляді замовлянь і побажань, а також у хрестинних піснях — сліди давньослов'янських язичницьких культів обожнювання природних об'єктів та пов'язаних із ними міфологічних божеств. Проаналізовано символіку родильної обрядовості та хрестинної поезії. Відтворено релікти давньослов'янського язичницького світогляду з подальшими християнськими нашаруваннями та відповідні історично-суспільні обставини.

Ключові слова: вода, вогонь, зілля, каша, віли, берегині, рожаниці, Род, лелека, журавель, коваль-деміург.

Родильній, як і будь-якій іншій традиційній обрядовості, властива специфічна система символів, яка перетворювала утилітарну дію в обрядову. Як зазначав С. Токарєв, саме символіка, знаковість ідей, почуття, дійства роблять простий звичай обрядом [30, с. 28]. Система символів родильної обрядовості представлена водою, вогнем, землею, предметами рослинного і тваринного світу, їжею та питвом.

Традиційно вода — символ першоматерії, плодючості; початку і кінця всього сущого на землі; праматері світу; інтуїтивної мудрості; у християнстві — символ очищення від гріхів (в обряді хрещення); смерті і поховання життя, і воскресіння із мертвих; чистоти і здоров'я; чесності й правдивості; кохання; сили; дівчини та жінки. Митрополит Іларіон стверджував: «Первісна людина рано запримітила, що вода приносить велике добро, бо оживляє землю і робить її плодючою» [12, с. 57]. До води як життєвонеобхідної субстанції українці споконвіку відчували глибоку повагу та священний трепет. Зокрема, Г. Булашев зазначав: «Плювати у воду, а так само засмічувати її, де б то не було і чим, і як би то не було — великий гріх, і ті, хто не дотримується цього, бувають покарані головним болем» [3, с. 276]. В Індії вода вважалася охоронницею життя, яке циркулює в природі у формі дощу, соку рослин, молока і крові. Народи Месопотамії ототожнювали воду із безмежною інтуїтивною мудрістю [26, с. 31]. У Стародавній Греції та Київській Русі вода вважалася посередником між життям і смертю, потоком творення та водночас знищення. За даними митрополита Іларіона, «вода — символ розмноження та парування. Шлюби слов'ян часто бралися над водою, і взагалі парування відбувалося при воді... Умитися молодим обом разом означає побратися» [12, с. 57]. Слов'яни обожнювали, персоніфікували та приносили жертви річкам, озерам, джерелам, колодязям тощо. Візантійський письменник Лев Диякон (середина X ст.) відзначав, що воїни Святослава приносили жертви Дунаю після поховання убитих товаришів [18, с. 77]. Жертвоприношення робили також і на честь водяних духів. Ці божества споріднені з так званими водяними німфами антської доби, які, за припущеннями дослідників, були попередниками русалок — демонологічних істот жіночої статі, що уособлювали водну стихію, були пов'язані з культом плодючості та води і мали початково іншу назву, можливо «берегині» [7, с. 213]. У літописах кінця XIV — початку XV ст. нерідко згадуються також

фантастичні істоти «віли», які уособлювали сили природи і, подібно до пізніших східнослов'янських русалок, поділялися у давніх слов'ян на водяні, лісові, польові, гірські [1, с. 152—156].

Віра в надприродну цілющу, життєдайну, захисну та очисну сили водної стихії в поєднанні з її реальними очисними властивостями зумовили активне використання води в родильній обрядовості. Новонароджене дитя баба-повитуха купала в «непочатій» воді (вода, яку брали з криниці, джерела чи річки до сходу сонця — *О. Б.*), додаючи до неї шматочки хліба, гроші, траву-рум'янок, свячене на Спаса зілля. «Непочата» вода символізувала очищення, початок життя, першоматерію. Хліб, гроші, зілля асоціювалися із достатком та здоров'ям; присутність цих елементів пророчила дитині щасливу долю (додавали ще мед, калину — швидке заміжжя, солодке життя). На Підляшші повитуха одразу ж після народження проводила обряд «хрест з води», тобто давала ім'я дитині [2, с. 285]. Такі ритуальні дії баби перегукуються з діями священика при церковному хрещенні. На нашу думку, одним із функціональних орієнтирів цього обряду було ім'янарікання новонародженого (своєрідне хрещення) у випадку ризику його смерті. Наступний обряд, ключовим елементом якого була вода, — «зливки» — ритуальне обливання рук повитухи та породіллі. Обряд ґрунтується на дуальному сприйнятті українцями води — як субстанції, що змиває реальний бруд та очищає на духовному рівні. Центральна роль води в ритуальних діях зумовлена вірою в «нечистий» залишковий слід пологів. За християнськими приписами, породілля вважалася «нечистою» сорок днів, поки над нею не буде прочитана священиком в церкві очисна молитва. Цей церковний обряд отримав у народі назву «вивід». Відповідно новонароджена дитина очищається і захищається церковним хрещенням. Але віра в слід «чужого» невідомого постору, який залишається після пологів і на породіллі, і на дитині, і на повитусі архетипна за своєю суттю, оскільки з'явилася задовго до прийняття християнства. Обряд «зливки» на Україні територіально варіював. Загалом можна виділити три основні його форми: 1) обмивання рук породіллі; 2) обмивання рук баби-повитухи; 3) взаємне обмивання рук породіллі та повитухи. Основу першої форми обряду складало потрійне зливання води на руки породіллі, за яким іноді слідувало обмивання (обтирання чи кроплення) її лиця, а то й ніг. Всі дії виконувала баба-бранка і супроводжувалися вони певними вербальними формулами, які були спрямовані на очищення жінки — «щоб ти очищалася», «хай тебе Господь очищає» — та на захист її від впливу «нечистої сили» — «щоб до тебе нічого не прикасалося», «щоб пристріту не боялася» [6, с. 98—99]. Замовляння, які також були складовою обряду, підсилювали суґестійний настрій ритуальних дій, пов'язаних з водою, наприклад: «Вода, водиця, водиця Ульяниця. Ти очищаєш гори, каміння, луги, береги. Обмий, обчисть душу (називається ім'я породіллі) од всякого скудства, паскудства, всякої напасті» [7, с. 214]. У цьому замовлянні спостерігаємо персоніфікацію води, а, отже, сліди язичницького обожнювання, поклоніння воді як стихії, яка наділена чудодійною очисною силою. В іншому варіанті замовляння поєднані язичницькі та християнські символи води: «Вода Іордана, на ім'я Уляна. Земле Тетяна. Ти очищаєш луги, береги, каміння, річки, піски. Очисть (називається ім'я породіллі) від злих людей і проклятих очей» [7, с. 212]. Побутування такого замовляння можна пояснити проникненням християнських традицій у сам обряд, оскільки у воду для «зливок» почали доливати воду, посвячену на Йордан (на Волині, Поділлі) [6, с. 99]. Також варто зауважити, що у цьому замовлянні повитуха зверталася і до антропоморфічної стихії землі та заручалася її підтримкою. Можна зробити висновок, що віра в очисні та захисні функції води підкріплювалися вірою у чудодійну силу землі. Цікаво, що на Полтавщині (крім північної частини) обряд складався з двох ритуальних дій: купання породіллі, для чого використовувався дерев'яний «шаплик» чи «переріз»; та обмивання її рук і лиця. Тому, очевидно, на цій території обряд називали «обмиванням», рідше — «зливками». Тут можна провести паралель з церковним хрещенням, в якому крім рук обмиваються й інші частини тіла. Метою другої форми обряду — обмивання рук баби-повитухи — було її очищення для надання права приймати наступні пологи: «треба помить бабі руки, щоб могла брати другу дитину» [6, с. 99]. Ця форма проходила у такому руслі: баба-повитуха приносила «непочатої» води, клала в ночви навхрест калину, гвоздику, овес, любисток, руту, барвінок. Ставила ночви серед хати, а породілля тричі зливала

воду на руки бабі, примовляючи: «Ти мені, бабуню, очищала душу, а я тобі очищаю руки». Потім породілля била три поклони перед образами і давала плату за пологи [5, с. 193]. Третій різновид обряду «зливки» полягав у взаємному обмиванні рук породіллі та баби-бранки. Ця форма об'єднує ритуальні процеси перших двох форм обряду. Цікаво, що на західних територіях Волині «зливки» виконувалися на сороковий день після пологів, а саме — після повернення породіллі та повитухи з церкви, куди вони обидві відправлялися на «вивід». Тут простежується накладання християнської та народної традицій. Але те, що взаємне очищення здійснювалося після «виводу», свідчить про стійкість народного обряду, якому в порівнянні з церковним надавалося важливіше морально-етичне значення [6, с. 100].

Відголоски архаїчного уособлення власне джерел і колодязів, що поєднувалося з елементами християнських уявлень, наявні в замовлянні обряду очищення породіллі з метою прибування молока: «Колодязю Авраме. В тобі вода прибуває із гір і долин, із усяких країн. Прибудь (називається ім'я породіллі) у груді покорму» [6, с. 101]. У східних регіонах України повитуха, набираючи з колодязя воду, вклонялася йому і говорила: «Вечір добрий, земля Тетяна, вода Оляна. Дай мені води од усякої нужди і біди. Омиваєш ти луги і береги, і все чисте поле. Омий ти хрещену, нарождену» [7, с. 214—215].

Можна вважати, що гуцульський обряд очищення водою під назвою «прошя» — взаємне вибачення породіллі та повитухи — бере свої витоки в давньому культі обожнювання водних об'єктів, у яких просили очищення від гріхів, зцілення та благополуччя [39, с. 98]. Давньоруське слово «проща», яке на зламі XIX—XX ст. подекуди зберігалося також у росіян і білорусів, стосувалося саме джерел і колодязів та було пов'язане із поняттям «робити простим, вільним від гріха» [17, с. 228—229].

Слина як аналог води, так би мовити «людська вода», широко використовувалася в народній магії. Наприклад, у бойків побутує віра в те, що якщо «нечиста» (під час менструації) жінка увійде до хати, де щойно народилася дитина, «то дітвака, ни приповідавши, може струпом обсипати». Така жінка може зашкодити і породіллі. Тому, «жеби поліжниці, яка нечиста, баба не зашкодила, то ак ся трафит яка ... баба в хижу, то акушерка зараз плює в жменю и тымь обмахує тварь поліжниці, або плює просто на тварь поліжниці, а єсли того не може зробити покрацки перед бабов, то зараз, як баба вийде, злизує поліжниці з очей» [15, с. 336].

Образ води в хрестинній поезії присутній у піснях з мотивом стосунків кумів. Це можна пов'язати з символічним навантаженням такої дії, як купатися — в українському фольклорі, адже, на думку О. Потебні, купатися означає залицятися, любити [24, с. 43]. Тому можна вважати, що образ води в такій пісні натякає на присутність залицяння між кумою та кумом:

Не чути, не чути
Воды черкіточьки,
Не выдно, не слышно
Моєї кумочьки [19, с. 138].

Через паралелізм «вода черкіточька — кума» створюється відповідний асоціативний образ куми. «Вода-черкіточька», завдяки специфічному поєднанню звуків у прикладці «черкіточька», уявляється швидким потічком, який біжить по камінцях, відповідно кума — веселою щебетушкою. Цікаво, що в словнику бойківських говірок дієслово «черкати» трактується як «креслити» [21, с. 367]. Тобто можна зробити висновок, що ця прикладка є невипадковою, адже йдеться про воду, яка «черкає» («креслить») каміння. Хоча, з іншого боку, прикладка «черкіточька» може містити значення магічної води чи води для любовного привороту, оскільки в словнику бойківських говірок є іменник «чирьє» («чере»), який означає «чари» [21, с. 370]. В іншій пісні вода виступає в образі «синього озера»:

Ой мій кумасику, мій голубочку,
Прибудь до мене хоть раз у літі;
В мене в літі виноград-квіти,
Синє озеро розливається,
І щуки, й карасі викидаються [34, с. 166]

За В. Жайворонком, озеро в українській народній пісенності є символом господи, подвір'я [11, с. 413—414]. Кума запрошує кума до себе на гостину, яскраво змальовуючи переваги такого гостювання. Варто зазначити, що поетичний зворот «синє озеро розливається» може ховати в собі дуалістичне значення — буйного розквіту природи влітку та широкої гами любовних почуттів.

Не менш вагоме місце в родильній обрядовості займає вогонь. Вогонь — символ духовної енергії, пе-

ретворення і перердження; руйнівної і водночас народжуючої сили; кохання, плодючості; багатства, щастя, сімейного добробуту; сонця; зв'язку з небесним світом; роду; сили; очищення від зла; Бога; потойбічного світу [26, с. 47]. У багатьох міфологіях світу вогонь тісно пов'язується із сонцем, блискавицею, золотом. Це стосується і слов'янської міфології [9, с. 79]. У слов'ян богом вогню вважали Сварога (Сварожича) [14, с. 251]. Пізніше вогонь розглядали як «образ енергії, яка може бути виявлена як на рівні тваринної пристрасті, так і в площині духовної сили» [26, с. 48]. В світоглядних концепціях католицизму вогонь вважали засобом очищення грішних душ у чистилищі на шляху до раю. В Україні магічну очищувальну силу мав купальський вогонь. Праукраїнці уявляли вогонь первісною матерією чоловічої статі, що, поєднавшись із водною стихією жіночої статі, утворив землю та всі речі на ній [14, с. 227]. Вогонь вважався живою, вічно голодною та очищувальною силою. В капищах служителі язичницького культу, які звали себе огнищанами, утримували вічний вогонь на знак постійного зв'язку з богами та безперервності життя і добробуту роду, племені [26, с. 49]. Про культ вогню свідчить давній звичай спалення покійників. Митрополит Іларіон відзначав значення домового вогнища для праукраїнців: «Домове вогнище (очаг), на якому горів невгасимий вогонь, здавна був головною святинею дому, — він беріг щастя дому і всіх членів родини. Домове родинне вогнище було в нас першим жертівником, а голова родини — першим жерцем. Старший в родині, батько, (пор. пізніше «батюшка» — священик) виконував усі необхідні обряди, зв'язані з домовим вогнищем» [13, с. 124]. Богом домового вогнища був домовик — демонологічна істота, яка вважалася охоронцем дому та його жителів. Характерно, що за народними уявленнями, домовик живе під піччю чи в запічку, куди з часом перенеслося домове вогнище. З приходом християнства Церква не заборонила шанобливого ставлення до домового вогнища, і навіть у «Требнику» є «Послідованіє над пещію» [13, с. 124]. За свідченнями П. Чубинського, вогонь часто уявлявся людиноподібною істотою чоловічої статі, а ще святим, на якого не можна говорити поганих слів, плювати тощо. «Господиня повинна бути з вогнем дуже обережною і поважати його: повинна замітати його чистим віником, хрестити його, ставити при ньому горщик з водою й поліно, щоб він мав що їсти й пити [37, с. 65]». Вогонь розглядали як символ багатства, благополуччя, що підтверджує етимологічне порівняння таких слів, як «бог», «багатство», «багаття» (вогонь). Про одухотворення вогню свідчать і такі факти: замість цього слова вживали евфемізми — «жижа», «свята жижа». У деяких регіонах до вогню зверталися не інакше як «Іван», «Миколай». Такі назви вогню збереглися у замовляннях. У фольклорі зустрічаються легенди про здатність вогнищ літати, говорити тощо. Вогонь, добутий тертям однієї деревини об іншу, називається «живий», «цар-вогонь», «святий», «Божий». Такий вогонь наділявся лікувальними та захисними властивостями [26, с. 59].

В родильному обряді вогонь присутній в образі свічки. Функціональним навантаженням свічки було захищати дитину від людського та потойбічного негативу до здійснення обряду церковного хрещення. Крім того, за полум'ям свічки при хрещенні визначали майбутнє новонародженого. В українців також широко побутували методи лікування багатьох дитячих хвороб поблизу печі чи комина з використанням вогню, вугілля чи глини з печі. В Карпатах дим використовувся як засіб проти дитячого переляку: якщо дитина злякалася, наприклад, собаки чи іншої тварини, то вистригали шерсть цієї тварини і разом із свяченим зіллям підкурювали дитя [8, с. 122].

Пахуча трава, або зілля, широко використовувалася в родильній обрядовості. Зілля, освячене на Маковея, застосовуали як оберіг від нечистої сили, «злих» очей. Баба-повитуха обкурювала породіллю зіллям перед пологами. Овес, любисток, руту, барвінок, гвоздику, кетяги калини додавали у першу купіль та використовували в обряді «зливки». Із захисною метою зілля клали у постіль породіллі та новонародженого протягом перших шести тижнів після пологів. Виходячи з дому, породілля клала зілля за пазуху або затикала за пояс, оберігаючись від впливу «нечистої» сили та людських уроків. Часник та калина були традиційними оберегами від злих сил, тому вони завжди супроводжували немовля та породіллю. Часник вагітні жінки носили за пазухою, а немовляті прив'язували на нитці на шию, клали в колиску [9, с. 650]. Відомо, що часник як оберіг від уроків використовувався також багатьма іншими народами. М. Сумцов зазначає: «У Великоросії і Ма-

лоросії носять його від уроків на шиї або в кишені, в Галичині і в Угорщині вплітають у вінок нареченої... у римлян його клали в дитячу колиску» [28, с. 16]. Синкретичним є гуцульський оберіг, який складався з часника, червоної нитки та голки. За народними уявленнями, цей оберіг володів надзвичайною силою, оскільки поєднував захисні властивості часнику, червоного кольору та металевого предмета [39, с. 118]. Після пологів повитуха перев'язувала пуповину повісмом — волокном льону, який також використовувався у весільній обрядовості як символ багатства та оберег [9, с. 650]. Зілля у поєднанні з калиною та хлібним колосом використовували також в обряді «квітка». Після гостини, якій передує хрещення, баба-повитуха роздавала всім гостям так звану «квітку» — пучечки з колосків хлібних рослин та калини зимою або барвінку, васильків та калини влітку. Даруючи «квітку», баба проказувала побажання дитині та гостям [2, с. 284]. «Квітка» символізувала непорочну красу новонародженої дитини.

У практиці ритуального використання квітів, зілля приховані сліди архаїчних вірувань, пов'язаних з культом великої Богині, покровительки життя, землі та плодючості, коріння якого сягає скіфських часів і який пізніше, очевидно, знайшов вияв у шануванні давньоруських берегинь, рожаниць та Мокоші. Наявність культу Великої Богині, за археологічними даними, простежуються на Середньому Подніпров'ї аж до періоду розквіту Київської Русі. Є також відомості, що у західних слов'ян богиня життя і плодючості Жива (Сіва) зображалася у вигляді жінки з квітами в руках. Образ жінки з квітами і птахами зустрічався в болгарських настінних розписах, у трансформованому вигляді — на старовинних кролевецьких і північноруських вишиваних рушниках. Такі ж мотиви зберігало мистецтво дерев'яного різьблення північної частини українського Подніпров'я. У Стародавньому Римі вагітні жінки приносили квіти в дар богині Люцині, заступниці дітонародження. А після пологів влаштовували бенкет на її честь [7, с. 220].

Зілля в хрестинних піснях символізує молодість, здоров'я, плодючість, веселощі:

Коло мого кумця
Зеленоє зьоля:
Зробив кумцьо кстины,
Дай, Боже, весьоля! [19, с. 134]

Змістовим наповненням образу «зеленого зьоля» можна вважати буяння, розквіт природи, який співвідноситься з народженням нової людини. До того ж, зелений колір символізує природу; плодючість полів; красу і радість; ствердження життя [26, с. 53]; надію; молодість [11, с. 242]. Тобто функціональне навантаження образу зілля, яке росте власне «коло мого кумця», тобто біля господи батька новонародженого, — «навіювати» здоров'я, плодючість, радість та оберігати від людських уроків та негативного впливу потойбічних істот, адже саме з такою метою зілля використовується в народній медицині та традиційній обрядовості.

Особлива пошана та величання учасників родильного обряду виявляється у такій метафоричній формі:

Ой коли б я знала, коли б я видала,
Хто в мене бабусею буде,
Посадила б її та в садочку у себе
Пахучою та м'яточкою.

І далі породілля «садить» кума «пахучими та васильками», а куму — «чирвоною та рожинькою» [38, с. 64—65]. М'ята традиційно символізує очищення, відвернення злих духів [26, с. 52]; самотність і суворість устоїв поведінки незаміжньої жінки; в українських весільних піснях — дівоцтво. Вона вважається дівочою рослиною, приворотною в коханні. Купання в м'яті, за народними віруваннями, має, знову ж таки, приворотну та цілющу силу [11, с. 380—381]. Васильки — символ святості, чистоти; привітності та чемності; добра; хлоп'ячої краси [26, с. 17]; молодості; ніжності [11, с. 65—66]. Рожа (троянда) символізує небесну досконалість та земні пристрасті; плодючість, красу і цнотливість [26, с. 130]; кохання, доброзичливість, достаток; червона рожа — символ дівочої чистоти та краси [11, с. 504—505].

Ряд *сільськогосподарських рослин* теж представлений у хрестинній поезії:

Ой дам тобі, бабусенько,
Коробочку проса...
...Коробочку гречки...
...Коробочку жита... [34, с. 167].

Тут вони виступають як плата за послуги повитухи, водночас символізуючи, як і більшість польових злаків, добробут, благополуччя, родючість та циклічність всього живого.

Цікаво, що в одній хрестинній пісні використовується баладний елемент — фантастичне перетворення кума та куми на рожу і калину. Це перетворення відбувається внаслідок близьких стосунків між кумами, які заборонялися церквою та засуджувалися людьми.

Ой пішов кум горою,
А кума долиною;
Ой став кум рожою,
А кума калиною [33, с. 290].

В баладі неможливість одружитися зумовлює перетворення козака та дівки на хміль і калину:

Пішов козак яром,
Дівка долиною, —
Зацвів козак хмелем,
Дівка калиною [4, с. 43—44].

Образ коноплі в поєднанні з образом журавля використовується у жартівливих піснях про стосунки кумів:

Та внадився журавель
До бабиних конопель... [38, с. 72].

Конопля не є випадковим елементом у хрестинній поезії, оскільки волокном чи ниткою з конопель (матьоркою) як символом плодючості перев'язували пуповину новонародженому [2, с. 281].

Ми розглядаємо рослинну символіку хрестинних пісень, яка безпосередньо використовувалася в родильній обрядовості, щоб провести певні семантичні паралелі. Але в хрестинній поезії присутні ще й інші ботанічні символи: вишня, черешня (символи плодючості, краси молодої жінки, породіллі, оскільки в хрестинних піснях жінка народжувала під цими плодоносними деревами: «Ой під вишнею, під черешнею — / Там Палажка сина вродила» [34, с. 166]; «бути у вишнях» [27, с. 9] — означає жити подружнім життям, зачати дитину, тобто «досягти зрілості» [27, с. 9]); виноград (поетичні звороти «завести куму в виноград» [33, с. 290], «в сад» [23, с. 255—256], а також «в вишеньки» [38, с. 72] використовуються в значенні зваблення куми кумом); явір, дуб (чоловічі символи, які традиційно ототожнюються з козаком, парубком, відповідно в хрестинній поезії — з кумом; символізують здоров'я та силу [26, с. 49, 97]), липа (асоціюється з кумою і символізує жіночу грацію, красу та щастя [26, с. 80]); сосна (символ життєвої сили, плодючості, сили характеру, безсмертя [26, с. 86]); береза, слива, вільха, осика, тернина (використовуються як фонові образи); груша, яблуко (символізують примирення кумів після сварки: «Тобі яблучко, мені грушечка, — / Не сварімося, кумо-душечко!» [16, с. 256—257]); ягода (символ спокуси, спосіб зваблення куми кумом; таке ж символічне навантаження притаманне образу яблука: «Ой їж, кумо, ягідки, / Которі солодкі, / А которі гіркі, / То для моєй жінки» [32, с. 628]; «На, їж, кумо, ябка, / Щоби-сь була гладка» [23, с. 255—256]); сад, ліс-дубина, сіножать, ліщина (використовуються як декорації для розгортання гумористичних сюжетів про стосунки кумів). Взірці хрестинної поезії містять також такі епітети, як «тисовий» [36, с. 95], «яворовий» [36, с. 70], які стосуються столу та символізують багату гостину в честь знаменної події. Знаменність народження нової людини підсилюється ще й таким поетичним зворотом — «доріженька з квіточків» [36, с. 70], яку в тексті пісні вистеляють перед новонародженим та кумами.

На зв'язок з давнім культом вогню, води і дерев вказує один із етапів обряду пострижин, який здійснювався, як правило, в першу річницю дитини. Зістрижене волосся кидали на воду, примовляючи: «Щоб дитина росла, волосся росло — як з води»; чи спалювали зі словами: «Хай іде за димом, щоб дитина горя не знала, щоб з димом йшло»; або ж закопували під плодовим деревом, проказуючи таке побажання: «Щоб коси росли», «Щоб кучерява була» [7, с. 215—216]. Ці обрядові дії та словесні формули-побажання, які їх супроводжували, показують, що через взаємодію відділеного волосся з водою, вогнем, деревом і землею люди сподівалися передати їх силу та властивості дитині. В багатьох народів знищення зрізаного волосся продиктоване страхом перед практикою шкідливої магії, тобто страхом перед різного роду чаклунами, які використовували волосся для зурочення. Віра в шкідливу магію будувалася на уявленні про надприродний зв'язок між відділеними від тіла людини субстанціями і нею самою [35, с. 45]. М. Сумцов та Л. Нідерле вважали, що волосся стригли в дар божествам народження і родючості, заступницям жінок і дітей — рожаницям і Роду [20, с. 117; 29, с. 87]. На Гуцульщині побутувало уявлення про те, що людина повинна зістрижене волосся принести на «той світ», у дар предкам — захисникам роду [40, с. 34]. В багатьох регіонах було повір'я: якщо волосся підберуть птахи і зів'ють гніздо, то в дитини болітиме

голова [7, с. 221]. На Поліссі вважали, що в такому випадку в дитини на «тому» світі будуть «засновані» очі [7, с. 218].

У слов'янській міфології образ птахів є дуалістичним, оскільки поєднує в собі два протилежні начала — світло та пітьму, тобто начала доброзичливі та ворожі людині. Зокрема вважалося, що птахи — це посередники між живими і мертвими. Підтвердити цю тезу може повір'я дохристиянського походження про блаженну країну — «Вирій», куди відлітають птахи і де перебувають померлі [31, с. 203]. Священними птахами вважалися голуб, лелека, журавель, жайворонок, сокіл, а «нечистими» — горобець, ворон, галка, грак, сова. За народними уявленнями, чаклуни могли перетворюватися у ворона, ластівку, сороку тощо [7, с. 221]. Архаїчними є уявлення, що пов'язують процес видужування породіллі з появою журавля. Ці уявлення відбиваються у хрестинних піснях з еротично-жартівливим настроєм:

...Да вже шостої да недільки
Да придибав журавель до породільки.
— Годі ж тобі, журавель, іти до діток,
Уже ж загоївся мій животок [38, с. 71].

Тут образ журавля, за спостереженнями Г. Сокіл, — художньо-поетичний витвір, пов'язаний з ритуальним оформленням кінцевого етапу одужання [27, с. 12]. А. Гура тлумачить цей образ як чоловічий символ, зооморфне втілення запліднюючої сили, пов'язаної з фалічною семантикою його дзьоба [10, с. 30]. Варто також зазначити, що міфологічні побудови, які пов'язують уявлення про божества природи і життя людини з ідеєю їх перевтілення, дають змогу зіставити образ журавля з таким персонажем слов'янської міфології, як Род [7, с. 224]. У давньоруських джерелах Род змальовується як небесний бог, який міститься в повітрі, управляє хмарами і створює життя: «То ти не Род, седя на воздусе мечет на землю груды и в том раждаются дети» [25, с. 448, 604]. Род — носій ідеї життя, розмноження, плодючості. Ці ж функції приписувалися образу журавля. Обидва образи символізують чоловіче начало та пов'язані з небесно-повітряною, водною, а звідси — і з земною стихіями. Журавель — болотяний птах, а Род «їздить на хмарі», скидаючи на землю плодотворні водяні краплі. Зауважимо, що і сама гостина, під час якої співали пісню про журавля, називалася «родини» (пізніше під церковним впливом — «хрестини»), яка в значенні народження збігається з основною функцією Рода — «народжувати дітей». Корінь «род» утворює також українські терміни роділля, породілля, родільниця [7, с. 224—225].

Що стосується творця нового життя в хрестинній поезії, то тут він представлений в образі «коваля-деміурга», який «скував» дитину. В слов'янській міфології коваль — культурний герой, який створював різноманітні атрибути людського життя. Цікаво, що в давньоруській «Повісті временних літ» (поч. XII ст.) грецького бога-коваля Гефеста (Феоста) ототожнюють із слов'янським богом Сварогом. Гефест-Сварог ввів моногамію, тобто єдиний шлюб [14, с. 349]. Тому, ймовірно, образ коваля — культурного героя є характерним для весільної поезії, де він «кує» весілля, весільний вінок, перстень чи кочергу, помело, лопату, щоб вигребти піч на коровай; до нього також звертаються, щоб він «розкував» нареченій косу. В росіян та поляків були ігри еротичного характеру «в коваля». Хлопці, переодягнені ковалями, «підковували» дівчат: задирали їм ноги, били молотком по приставленій до ступні паличці. Цікаво, що в українців є евфемізм «підкувати дівку», що означає вступити в дошлюбний зв'язок [27, с. 9—10]. Можливо, його витоки походять з ігрового дійства, притаманного нашим близьким географічним сусідам. Міфологічний коваль втілився у хрестинних піснях в образі батька новонародженого. Під час родин повитуха, омиваючи новонародженого на діжі, примовляла: «Спасибі тобі, ковалю, що ти нам дитину скував» [22, с. 21]. Народ з гумором описує процес створення нової людини:

...Ой спасибі тому ковалю,
Що сковав дитину
Під сюю годину;
І ковав, і хотів,
І куючи не вспотів,
І ніжками не тупав,
І в рученьки не хукав,
І добро, і тепло
Добувати було [38, с. 72].

Тут спостерігаємо трансформацію первісно священного божества-творця в гумористичний образ.

За слов'янськими народними легендами віли — божественні створіння — поряд з розмаїттям виконуваних ними фантастичних функцій (пов'язаних із життям та смертю людини, із знанням таємниць ме-

дицини, із перевтіленням людей у тварин тощо), мали також відношення до породіллі та новонародженого. Подібно до баби-повитухи, вони полегшували пологи і зцілювали від недуги, поновлювали жіноче здоров'я і плодючість. Вони також уявлялися віщувательками, що визначали долю новонародженого. В цій іпостасі віли тотожні божественним дівам життя і долі — рожаницям. Показово, що вілам приписувалися здатність набувати вигляду птахів — лебедя, качки, гуски. За А. Афанасьєвим у русалки — наступниці віл-берегинь — пальці ніг з'єднані перепонкою, як у гуски[1] [1, с. 166, 186—194]. На Київщині, як і на більшій частині Правобережжя, а також на білоруському Поліссі дітям пояснювали, що новонародженого приносить лелека. Поряд з цим повір'ям, зокрема на Київському і Волинському Поліссі, були інші варіанти пояснень, а саме: баба-повитуха знайшла новонародженого на пеньку в лісі, в полі чи в лузі. Із легенд добре відомо, що це можливе місце мешкання віл. Гуцули вірили, що «лісова русалка» (віла) кружляє і підскакує на пні. Отже, баба-повитуха, якщо зважати на повір'я, ніби зустрічалася, спілкувалася в цих місцях з вілами, які могли з'являтися у вигляді птахів [7, с. 221]. Тому образ лелеки, який несе малюка, можна пов'язати з міфологічною постаттю віли.

Давньоруські літописи і церковні твори відбивають стійкість у побуті обрядових, так званих «вторых» трапез на честь Рода і рожаниць, яким «крають хлѣбы, и сиры, и медь». Ці трапези мали ще одну назву — «кутейные», оскільки обрядовою стравою на цих трапезах була каша з пшениці чи ячменю із медовою ситою — кутя. Відповідність давнім «рожаничним» трапезам виявляє ритуальне споживання каші на родинах і хрестинах, яке супроводжувалося розбиванням горщика. На Чернігівщині глечик каші розбивали на животі у батька, щоб він перейнявся думкою, як важко було народжувати його дружині. Прибирали кашу цукерками, квітами, а подавали на закінчення хрестин. На Поліссі при цьому промовляли: «Після каші нема іншої паші» [7, с. 226]. Зерно чи каша, приготовлена з нього, символізувало багатство, достаток, а в родинних обрядах зерно виконувало ще й плодоносну функцію. На весіллі обсипання молодят зерном символізувало достаток і дітонародження [27, с. 16]. Споживання обрядової страви — каші — на родинах і хрестинах навіювало дитині здоров'я, щасливу долю і добробут. У хрестинних піснях каша згадується як основна обрядова страва на святковому столі:

На столі каша стала,
Золотого вінка ждала [2, с. 283].

Епітет вінка «золотий» підтверджує статус каші як основного ритуального елемента в обрядовому дійстві. Метою ритуального співу та дій під час вживання каші на хрестинах було забезпечення новонародженому здоров'я, щасливої долі, швидкого росту, а породіллі — плодючості.

Прямим відлунням «вторых» трапез, складовою частиною яких були жіночі зібрання, є звичай, який побутував на півночі Київщини та Поліссі під назвою «нести бабі пироги». На другий день Різдва кожна породілля, взявши п'ять (сім, дев'ять) хлібів і подарунок, йшла до своєї баби-повитухи, де відбувалося застілля. На Новгород-Сіверщині побутував звичай «бабіни»: жінки зносили на вечерю до повитухи борошно, а вона готувала гостину, зокрема круп'яну кашу, і, розбивши горщик, частувала жінок [7, с. 230]. Про так званий Рожаничний пир згадує в своїх записах митрополит Іларіон. Це був обрядовий бенкет — Родини — на честь богинь долі новонародженої дитини — Рожаниць, на якому подавали хліб, сир, мед або вино. «Слово XI віку зве Рожаничну трапезу другою, цебто, по звичайній їжі подавалася друга, Рожанична, яка з'їдалася в молитовному настрої. На Рожаничних трапезах звичайно бувало й Духовенство й читало чи співало Тропаря народженню Богородиці [13, с. 206]». За відомостями Іларіона, церковна ієрархія довго боролася з цими Рожаничними трапезами, але вони таки залишилися зі всіма стародавніми обрядами. Подібне явище було характерне і для Заходу — це ставлення їдального посуду для Фей на родинах [13, с. 207].

Отже, завдяки історико-генетичному аналізові символіки родильної обрядовості (приурочених до неї замовлянь і побажань) та хрестинних пісень вдалося виявити в цьому ритуально-вербальному комплексі

---

[1] Дослідник календарно-побутової обрядовості К. Кутельмах категорично заперечує таку версію і терміном «русалки» окреслює людей, які померли на русальному тижні — на Зелені свята [*Кутельмах К.* Русалки в повір'ях поліщуків / Корнелій Кутельмах // Записки Наукового товариства імені Шевченка. Т. CCXLII. Праці Секції етнографії та фольклористики. — Львів : Наукове товариство імені Шевченка. — С. 87—153]. — *Прим. ред.*

залишки давньослов'янських язичницьких вірувань та історично відповідних суспільних відносин.

1. *Афанасьєв А.* Поэтические воззрения славян на природу / А. Афанасьєв. — М., 1869. — Т. 3. — 325 с.
2. *Борисенко В.* Обряди життєвого циклу людини // Холмщина і Підляшшя : історико-етнографічне дослідження: Монографія / [ред. В. Борисенко, М. Лесів та ін. ; НАН України, Ін-т нац. відносин і політології, Київ нац. ун-т ім. Т. Шевченка]. — К. : Родовід, 1997. — 384 с. : іл. карт., [32] с. : іл.
3. *Булашев Г.О.* Український народ у своїх легендах, релігійних поглядах та віруваннях / Г.О. Булашев. — К., 1993. — 414 с. : іл.
4. Відгомін віків : збірка народних балад, історичних пісень та пісень-хронік / [зібрав і упорядкував д-р філологічних наук Іван Рябошапка]. — Бухарест : Критеріон, 1974. — 366 с.
5. *Вовк Ф.К.* Студії з української етнографії та антропології / Ф.К. Вовк ; [підгот. вид., упоряд. іл., передмова Ю. Іванченка]. — К. : Мистецтво, 1995. — 335 с., [24] л. іл. : іл.
6. *Гаврилюк Н.К.* Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев) / Н.К. Гаврилюк — К. : Наукова думка, 1981. — 279 с. : карты.
7. *Гаврилюк Н.К.* Сліди давньоруських традицій в родильній обрядовості України кінця XIX — початку XX ст. / Н.К. Гаврилюк // Етнографія Києва і Київщини. Традиції й сучасність. — К. : Наукова думка, 1986. — 269 с.
8. *Гвоздевич С.* Елементи дохристиянських вірувань у сучасній родильній обрядовості українців / С. Гвоздевич // Народознавчі зошити. — № 1—2. — Львів, 2003.
9. *Гвоздевич С.* Семіотика рослин у родильній обрядовості українців / С. Гвоздевич // Народознавчі зошити. — № 3. — Львів, 2001.
10. *Гура А.В.* Аист / А.В. Гура // Славянская мифология. — М., 1995. — 317 с. : рис.
11. *Жайворонок В.В.* Знаки української етнокультури : словник-довідник / В.В. Жайворонок ; НАН України ; Ін-т мовознавства ім. О.О. Потебні. — К. : Довіра, 2006. — 703 с.
12. *Іларіон, митрополит.* Дохристиянські вірування українського народу: історично-релігійна монографія. — К. : Обереги, 1992. — 424 с. : іл.
13. *Іларіон, митрополит.* Дохристиянські вірування українського народу : Іст.-реліг. моногр. Видання друге — К . : Обереги, 1994. — 424 с.
14. *Костомаров М.І.* Слов'янська міфологія: вибрані праці з фольклористики й літературознавства / М.І. Костомаров ; [упоряд., приміт. І.П. Бетко, А.М. Полотай; вступна ст. М.Т. Яценка]. — К. : Либідь, 1994. — 382 с.
15. *Кузів Іван.* Житє-Бутє, звичай і обичай гірського народу / Іван Кузів // Зоря, 1889. — Ч. 15.
16. *Леся Українка.* Зібрання творів : у 12 томах. — Т. 9, Записи народної творчості ; Пісні, записані з голосу Лесі Українки / [Леся Українка ; ред. колегія : Є.С. Шабловський ; ред. тому Ф.П. Погребенник ; упоряд. та примітки О.І. Дея і С.Й. Грици]. — К. : Наукова думка, 1977. — 428, [3] с., [1] арк. іл. : ноти.
17. *Максимов С.В.* Нечистая, неведомая и крестная сила / С.В. Максимов. — Спб, 1903. — 245 с.
18. *Макушев В.* Сказания иностранцев о быте и нравах славян / В. Макушев. — Спб., 1861. — 252 с.
19. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я. Головацьким. — М., 1878. — Ч. II. — 282 с.
20. *Нидерле Л.* Славянские древності / Л. Нидерле. — М., 1956. — 324 с.
21. *Онишкевич М.Й.* Словник бойківських говірок : у 2-х част. — Ч. 2 / М.Й. Онишкевич ; Ін-т мовознавства ім. О.О. Потебні. — К. : Наукова думка, 1984. — 515 с.
22. *Петрухин В.Я.* Кузнец / В.Я. Петрухин // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / [под ред. Н.И. Толстого]. — М., 2004. — Т. 3. — С. 21.
23. Пісні Тернопільщини : пісенник / [упор. С. Стельмащук, П. Медведик]. — К. : Музична Україна, 1989. — 356 с.
24. *Потебня А.А.* О некоторых символах в славянской народной поэзии // Символ и миф в народной культуре / А.А. Потебня ; [сост., подгот. текстов, ст. и коммент. А.Л. Топоркова]. — М. : Лабиринт, 2000. — 479 с.
25. *Рыбаков Б.А.* Язычество древних славян / Б.А. Рыбаков ; Академия наук СССР, Отделение истории, Институт археологии. — М. : Наука, 1981. — 606, [1] с., [2] л. ил. : ил.
26. Словник символів / [під ред. М. Дмитренка, О. Потапенка та ін.]. — К. : Вид-во часопису «Народознавство», 1997. — 156 с.
27. *Сокіл Г.* Хрестинні пісні в системі обрядової поезії українців / Г. Сокіл // Хрестинні пісні / [зібрала та упоряд. Ганна Сокіл]. — Львів : Видавничий центр ЛНУ ім. І. Франка, 2007. — 202, [5] с. : іл.
28. *Сумцов Н.Ф.* Личные обереги от сглаза / Н.Ф. Сумцов. — Х., 1896. — 184 с.
29. *Сумцов Н.Ф.* О. славянских народных воззрениях на новорожденного ребенка / Н.Ф. Сумцов. — Журнал Министерства народного просвещения, 1880. — Ч. 212.
30. *Токарев С.А.* Обычаи и обряды как объект этнографического исследования / С.А. Токарев // Советская этнография. — 1980. — № 3.
31. *Токарев С.А.* Религия в истории народов мира / С.А. Токарев. — М., 1976. — 425 с.
32. Українські народні пісні в записах Зоріана Доленги-Ходаковського (з Галичини, Волині, Поділля, Придніпрянщини і Полісся) / [записи З. Доленги-Ходаковського ; упоряд., текстолог. інтерпрет. і комент. О.І. Дея]. — К. : Наук. думка, 1974. — 780, [1] с. : іл.
33. Українські народні пісні в записах Осипа та Федора Бодянських. — К. : Наукова думка, 1978. —396 с.
34. Фольклорні записи Марка Вовчка та Опанаса Марковича / АН УРСР, Ін-т мистецтвознавства, фольклору та етнографії ім. М.Т. Рильського ; [атрибуція

автографів, упоряд., передм. і приміт. О.І. Дея]. — К. : Наукова думка, 1983. — 527 с. : іл., ноти.
35. *Фрэзер Дж.* Золотая ветвь / Дж. Фрэзер. — М. : АСТ, 1998. — 782 с.
36. Хрестинні пісні / [зібрала та упоряд. Ганна Сокіл]. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2007. — 202, [5] с. : іл.
37. *Чубинський П.* Ангели на сходах неба: Народні повір'я та забобони / П. Чубинський. — К. : Глобус, 1992. — 16 с.
38. *Чубинський П.П.* Мудрість віків / П.П. Чубинський. — К. : Мистецтво, 1995. — 224 с.
39. *Шекерик-Доників П.* Родини і хрестини на Гуцульщині (В селі Головах і Красноїли, Косівського пов.) / П. Шекерик-Доників // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1918. — Т. 18. — 249 с.
40. *Шухевич В.* Гуцульщина : в V ч. — Ч. III. (Розд.: Родини) / В. Шухевич // Матеріали до українсько-руської етнології. — Львів, 1902. — Т. 5. — 280 с.

Oksana Bryniak

ON REMNANTS OF MYTHOLOGICAL BELIEFS IN UKRAINIANS' NATAL RITUALISM AND BAPTISMAL POETRY

The article presents an attempt to discover some traces of Ancient Slavs' Pagan cults of worshiping toward mythological deities and related with those certain natural objects, to define rudiments survived in ritual acts and verbal accompaniment in forms of spells and wishes as well as in baptismal chants. Symbolism of natal ritualism and baptismal poetry has been thoroughly analyzed. Relics of Ancient Slav world-view with subsequent Christian layers and corresponding socio-historical circumstances have been recreated.

Keywords: water, fire, herbs potion, porridge, pitcher, protectress, progenitress, Rod stock, stork, crane, smith as demiurge.

Оксана Бриняк

РУДИМЕНТЫ МИФОЛОГИЧЕСКИХ ВЕРОВАНИЙ В РОДИЛЬНОЙ ОБРЯДНОСТИ И КРЕСТИЛЬНОЙ ПОЭЗИИ УКРАИНЦЕВ

Статья представляет собой попытку обнаружения в родильной обрядности — ритуальных действиях, их вербальном сопровождении в виде заговоров и пожеланий, а также в крестильных песнях — следов древнеславянских языческих культов поклонения природным объектам и связанным с ними мифическим божествам. Приводится анализ символики родильной обрядности и крестильной поэзии. Воспроизведены реликты древнеславянского языческого мировоззрения с последующими христианскими наслоениями и соответствующие историко-общественные обстоятельства.

Ключевые слова: вода, огонь, зелье, каша, вилы, берегини, рожаницы, Род, аист, журавль, кузнец-демиург.



Ліна БОЛІБРУХ

НАУКОВІ КОНЦЕПЦІЇ ПОХОДЖЕННЯ КОРОВАЮ У СХІДНИХ СЛОВ'ЯН

У статті охарактеризовані наукові концепції походження весільного короваю у східних слов'ян, які висунули дослідники другої половини ХІХ — початку ХХІ ст. Зокрема, увагу зосереджено на концепціях та гіпотезах, запропонованих такими науковцями, як Олександр Потебня, Микола Сумцов, Федір Вовк, Хрисанф Ящуржинський, Лев Штернберг, Микола Нікольський, Альберт Байбурін та ін. У процесі аналізу фактичного матеріалу виявлено основні прогалини запропонованих концепцій та здійснено постановку наукових завдань для цілісного і комплексного розкриття наукової проблеми походження весільного короваю.

Ключові слова: етнологія, східні слов'яни, коровай, концепції походження, прогалини.

У слов'янській традиційно-побутовій культурі загалом і в українській зокрема хліб здавна символізував добробут, благоденство, плодючість, продовження роду. У народній ієрархії цінностей він посідав виключно важливе місце, був синонімом життя, благополуччя, багатства [34, с. 3; 27, с. 409; 10, с. 35; 5, с. 289]. Більше того, деякі дослідники висловлювали думку про те, що найбільш ранньою формою фіксації шлюбу було батьківське благословення хлібом-сіллю [43, с. 281]. І все ж, основним весільним хлібом, наділеним важливими функціонально-символічними особливостями, був і досі є коровай.

Торкаючись короваййної обрядовості, дослідники традиційного весілля звертали увагу на генетичні джерела окремих атрибутів шлюбного дійства. Однак більшість науковців, що вдавалася до тлумачення символіки весільного хліба та його походження, так і не змогла дати аргументованих і вичерпних відповідей з порушеного питання. Такий стан дослідження окресленої теми має закономірне пояснення, позаяк і досі знавці традиційного українського (російського та білоруського також) весілля спеціально не торкалися проблеми первинних мотивів, якими керувалися учасники весільного дійства в минулому. Відтак поза увагою науковців залишалося нерозкритим питання сутності (значення) та смислу весільних обрядодій, пісень і атрибутів. Зокрема, наукові концепції походження короваю ґрунтувалися переважно на етимологічному походженні слова «коровай», без звернення належної уваги на сутність його як атрибута весільної обрядовості.

У пропонованому дослідженні спробуємо з'ясувати наукові концепції походження весільного короваю у східних слов'ян, які висунули дослідники другої половини ХІХ — початку ХХІ ст. Очевидно, поставивши таке завдання, автор не претендує на його вичерпне розкриття, позаяк зосередимо увагу лише на найпоширеніших концепціях та гіпотезах, а також зробимо акцент на сучасному стані розробки досліджуваного питання.

До пояснення походження і семіотики короваййної обрядовості загалом і короваю як важливого атрибута весільного дійства зокрема вдавалися дослідники, починаючи з другої половини ХІХ ст. Так, відомий український мовознавець, літературознавець, фольклорист Олександр Потебня створив власну концепцію походження короваю, наголошуючи на його символічних зв'язках із тваринним культом, сонцем і нареченим. Дослідник уперше в етнологіч-

ній науці доводив, що генезис весільного хліба слід шукати у тваринному культі. Наводячи приклади окремих зразків коровайних пісень, вчений вказав на існування паралелі «коровай — бик»:

Да тепер же в нас да зрадости,
А піч наша да бика привела... [32, с. 166].

О. Потебня зазначив: позаяк сонце уявлялося у вигляді бика, то до символів сонячного бога доцільно віднести і хліб. За його твердженням, хліб святий не тому, що є даром Божим: він уособлює живе божественне творіння [32, с. 31, 39—40]. Саме з цієї причини вчений прирівняв коровай до сонця, аргументуючи думку відповідними коровайними піснями:

Свети, месяцю, з раю
Нашому короваю,
Аби був коровай красний,
Як сонейко ясний.

Ой Бог нам дав,
Коровай наш вдавсь:
Ясний-красний,
Як місяченько,
Як яснеє соненько [32, с. 51].

Далі, аналізуючи коровайні обряди та пісні, науковець уважав за потрібне відзначити символічне зближення коровайного хліба з нареченим. Підтверджував це тим, що на весільному короваєві виносять очіпок, яким покривають голову молодої на знак того, що вона має стати заміжньою жінкою. На думку О. Потебні, з тексту пісні випливає, що винний у покриванні молодої коровай:

Ей доглядайся, Ганулю,
На що коровай внесено!
На короваю повиване,
На твою косу покриване.

Від короваю, як пояснював дослідник, відбувається втрата цноти молодої. Тому коровай — це наречений [32, с. 53]. Відтак при символічному порівнянні сонця, короваю і нареченого можна твердити, що сонце є божеством чоловічим [32, с. 55].

До сказаного потрібно додати: у дослідженні «Объяснения малорусских и сродных народных песен» О. Потебня вдався до порівняння і виявлення паралелей між весільними та обжинковими піснями, причому автор зауважив, що весільні пісні виникли набагато раніше, ніж обжинкові. Серед поданих паралелей виявляємо й такі, що стосуються короваю. Зокрема, у весільних піснях місити коровай і прикрашати його запрошують Бога, Спаса, Пречисту, Ангелів. В обжинкових піснях серед запрошених також присутні Бог, Спориш, Рай. Відтак коровай — це гість, якого чекають. Коровай — це посланець Бога, він з того раю, де встає сонце. Тому, як підкреслював О. Потебня, рай став епітетом короваю [31, с. 169—170].

Безперечно, запропонована О. Потебнею концепція походження та символіки весільного короваю заслуговують на окрему увагу, позаяк деякі її аспекти, фактично, стали основоположними для створення нових наукових гіпотез і міркувань. Однак ідеалізувати її не доцільно, оскільки для неї характерні і значні неаргументовані положення та висновки. По-перше, не достатньо доведеним вважаємо твердження про те, що коровай є уособленням бика і його символом. По-друге, не цілком доречним є порівняння й ототожнення весільного хліба з сонцем. На нашу думку, такі міркування вченого зумовило те, що він був яскравим представником міфологічної школи в етнології. О. Потебня вважав мовлення головним і первинним знаряддям міфологічного мислення, а в поезії і пісенності вбачав достеменну основу. Через це науковець тлумачив тексти пісень, де згадувався бик, якого «піч привела», а також коровай, який порівнювався з сонцем, у буквальному значенні. Сказане стосується і його припущення стосовно уособлення у короваєві нареченого на основі довільного трактування тексту весільної пісні про внесення на весільному хлібові предмета покривання голови нареченої, позаяк ткані та хлібні вироби у весільній обрядовості, як і в інших обрядах родинного та календарного циклу свят, тісно взаємопов'язані між собою. Скажімо, хліб завжди підносили на рушнику; обсилали короваєм та обдаровували іншими видами весільного печива родину на хустинках, платках чи рушниках; хлібини та калачі, якими обмінювалися родини наречених, обов'язково обгортали в рушники. Відтак вважаємо міркування О. Потебні про символічне уособлення в короваєві молодого, який є причиною втрати дівочого вінка нареченої, значним перебільшенням. І все ж, незважаючи на окремі погрішності, його концепція сприяла розвитку трьох окремих гіпотез стосовно походження короваю.

Одну когорту вчених кінця XIX — початку XXI ст. об'єднала запропонована О. Потебнею теза про коровай як залишок тотемних символів та

пов'язання його із твариною. Прихильником цієї гіпотези був відомий український етнограф, фольклорист і літературознавець Микола Сумцов, який символіку та походження весільного хліба спробував з'ясувати на основі етимології і семантики слова «коровай». Зокрема, частково повторюючи гіпотезу білоруського етнографа і лінгвіста Павла Шейна, вчений пов'язав коровай зі словом «корова», підтверджуючи свою думку тим, що весільний коровай заступив давній звичай жертвування корови. Це явище, на думку дослідника, зумовила наявна традиція прикрашати коровай хлібними ріжками з тіста у білорусів і болгар, а також подібність обрядових хлібних виробів за формою до корови загалом чи її голови з рогами зокрема [36, с. 125; 38, с. 240].

Варто зауважити, що етимологія та первинне значення назви досить часто ґрунтується на випадковій, формальній або історично зміненій подібності чи тотожності з іншим словом (етимоном), яке є більш знайоме досліднику. Відтак науковці часто помилково приписують слову його значення чи мотивацію, аналогічні значенню чи мотивації етимону. Окрім того, етимологія базується на основі дії аналогії. Саме таким способом М. Сумцов пояснив походження слова «коровай». Більшість послідовників вченого підхопили цю ідею і теж пов'язали походження, символіку та семантику весільного хліба з етимологією слова «коровай». Одні з них лише запозичували його концепцію, інші — додавали до неї свої міркування, відшукували більше слів-аналогів в інших мовах тощо. Так чи інакше, але коровай трактувався як хлібна жертва Богу чи богам, яка заступила давнішу за походженням криваву тваринну жертву.

Зокрема, український етнолог Федір Вовк, як і Микола Сумцов, також виводив походження слова «коровай» від санскритського «krávya», проводив паралелі з латинським словом «caro», що в перекладі на українську мову означає «м'ясо». Для дослідника це стало аргументом, щоб стверджувати: «Ця назва натякає на те, що її вживають замість тварин, яких колись приносили в жертву» [4, с. 198]. Подібної думки дотримувався й Іван Огієнко (митрополит Іларіон), який порівнював слово «коровай» із санскритським словом «krávya», старослов'янським — «кравай», латинським — «caro» (м'ясо), литовським — «kraiszis» (хліб, пиріг). «Коровай», «корову» і «кров» дослідник вважав спільнокореневими термінами [15, с. 63].

Українська письменниця американського походження Докія Гуменна навіть твердила, що весільний коровай своїм корінням сягає аж палеоліту, а «урочисте розділювання короваю-бичка, що, напевно, колись таким і був, — це родовий жертвенний бенкет, інтічіум» [6, с. 133]. У цьому випадку нам залишається лише здогадуватися, яким чином коровай (кислий дріжджовий вид хліба, за своїм походженням значно пізніший від прісного) може походити з часів палеоліту, якщо тоді була лише привласнювальна форма господарювання.

Однак, сумнівні твердження Д. Гуменної стосовно походження весільного короваю не стали на заваді сучасній дослідниці українського фольклору Зоряні Марчук запропонувати «власну» концепцію, не зазначаючи її справжнього автора. На сторінках розділу монографії «Генеалогія українського весілля», в якому йдеться про походження основних весільних ритуалів, виявляємо фактично запозичену від Олександра Потебні концепцію походження короваю, яку фольклористка так вміло видала за свою. З. Марчук, вдало підібравши декілька уривків із текстів коровайних пісень, проінтерпретувала їх як аргумент (до речі, не покликаючись на працю О. Потебні) для доказу того, що коровай — це жертовна тварина (бик). Далі мовиться: «На жертовну роль короваю вказують не тільки його функції (ним обдаровують кожного присутнього на весіллі), а й тексти пісень, які при цьому виконують. Весільні пісні засвідчують, що первісний вигляд короваю був тваринний:

Ой де ж ти бував,
Ой де ж ти гуляв,
Та святий короваю?
Ой бував же я,
Ой гуляв же я
Та в чистому полі...

З цієї пісні бачимо, що коровай — це тварина, бичок чи корова, що бігав у чистому полі» [23, с. 176]. Описуючи звичай, який побутує на теренах Західного Полісся, дослідниця вказує, що до комори по коровай посилають дружбу з києм (палицею). «Такий підхід до короваю, коли по нього йдуть, як по худобу, а він ще й не підпускає до себе без застосування магічних дій, виказує залишки в ньому традиційного тваринного походження. У наведеному прикладі він, безумовно, нагадує бика, бо тільки до нього застосовують кия» [23, с. 177].

Вказуючи на жертовну роль короваю, точніше на етимологію слова «коровай», яку запропонував М. Сумцов, З. Марчук зауважила, що «у вигляді тваринної жертви коровай увійшов у весільний обряд, очевидно, ще з мисливських часів. Із заміною скотарського побуту хліборобським тваринну жертву замінила рослинна — хлібна» [23, с. 181—182]. До слова: дослідниця не зазначила ні приблизного історичного періоду цього переходу, ані місцевості, де відбулися описані процеси. Послуговуючись лише фольклорними матеріалами, авторка проігнорувала факти з різних наукових сфер, насамперед з історії, археології та етнології.

Другу когорту дослідників походження короваю об'єднує спільна концепція, яка пов'язує весільний хліб із сонячним культом, сонцем та іншими небесними світилами. Першопочатківцем у розробці цієї концепції був уже неодноразово згадуваний О. Потебня. Послідовницею його наукової гіпотези стала дослідниця традиційного весілля українців Неоніла Здоровега. На її думку, розподіл весільного хліба символізував одночасне жертвоприношення сонцю і хатньому божеству. Водночас народознавець закликала розрізняти міфологічне та соціальне значення короваю [13, с. 79—80]. Сучасний чернівецький етнолог Георгій Кожолянко фактично також запозичив тезу своїх попередників, твердячи, що весільний хліб є символом життєдайного сонця [19, с. 115]. Натомість донецька дослідниця Наталія Звонарьова, розглядаючи та аналізуючи весільні пісні, дійшла висновку, що спершу коровай був пов'язаний із культом Місяця. Для підтвердження своєї гіпотези авторка статті наводить уривки весільних пісень, у текстах яких вбачає доведення своєї тези:

Та зліпіт коровай красни,
Як на небі місяць ясни,
Підете з шишечками,
Як на небі с зірочками [12, с. 74].

Далі, як зауважує дослідниця, з переходом до культу Сонця тексти пісень змінювалися, виникали нові, де замість місяця вже оспівувалося сонце:

Аби був коровай красний,
А як сонейко ясний [12, с. 75].

Серед гіпотез походження та символічного значення короваю були й такі, в яких цей хлібний виріб пов'язувався з нареченим чи нареченою. Запропонована вперше О. Потебнею, ця концепція отримала дослідницький розвиток у наукових поглядах його послідовників, зокрема у монографії російського вченого Миколи Нікольського «Происхождение и история белорусской свадебной обрядности». Відомий у наукових колах як фахівець в галузі історії стародавнього Сходу, засновник російської і радянської школи біблеїстики, знавець історії релігії та церкви, вчений подав власну інтерпретацію весільної обрядовості білорусів у її історичному розвитку, зробив спробу відшукати і пояснити джерела багатьох весільних обрядодій та пісень. Не оминув дослідник увагою і такий важливий атрибут весілля, як коровай, розглянувши його в обрядово-звичаєвому, символічному та семантичному аспектах. Поетапно розглядаючи весільні обрядодії, М. Нікольський зауважив, що у білорусів перед відправленням молодих до шлюбного ложа відбувався обряд скріплення шлюбу — покладання короваю молодого на весільну хлібину молодої. Саме в цьому обряді коровай символізував молодого (чоловіче начало, фалічний елемент), хлібина молодої — жіноче начало, а сама обрядодія — шлюбне єднання молодих [28, с. 239].

Натомість сучасний російський етнолог Альберт Байбурін пов'язував антропоморфну символіку короваю з іншою обрядодією. Дослідник уважав, що саджання хлібного виробу в піч і його перебування в печі уподібнюється образу нареченого і нареченої, а також дитині в лоні матері (коровай як символ людини). Загалом же науковець виокремив у весільному короваєві ще три символічні елементи — світове дерево, жертовну тварину та втілення долі [28, с. 81]. Докладніше про наукові погляди дослідника стосовно кожного з цих символів йтиметься під час розгляду інших концепцій походження короваю.

Послідовником концепції походження короваю, пов'язаної з уособленням у ньому нареченого і нареченої, є також сучасний російський етнолінгвіст Олександр Гура. Дослідник уважає, що у символіці короваю поєднуються жіноче та чоловіче начала. Жіноче начало пов'язується з етимологічним зближенням короваю з коровою, яку уособлює наречена, тоді як суфікс *-ајъ-* дає змогу проводити паралелі з символом бика-нареченого. Із символікою дівчини пов'язані, на його думку, прикраси короваю (коса (обруч) з тіста, різні фігурки пта-

хів), натомість із символікою нареченого — шишки з тіста, запечені в короваю яйця [7, с. 461—462].

Частина науковців пояснювала походження короваю через призму сприймання цього хлібного виробу як жертви божеству, самого божества чи трансформованого образу першопредка. Вперше таку гіпотезу висунув М. Сумцов. Він стверджував, що хліб приносили у жертву Сонцю як божественному покровителю землеробства і скотарства, тобто Даждьбогу і Волосу, а також Місяцю, Землі як дружині Сонця, домовому духові, душам покійних предків [3, с. 132]. Отож коровай уособлював жертву. Крім того, дослідник намагався довести релігійно-міфічне значення короваю, його зв'язок із Богом. На його думку, цей зв'язок підтверджує те, що слова «бгати» і «молити» коровай вживали лише для означення процесу виготовлення весільного хліба, а не будь-якого іншого хлібного виробу. Тому термін «бгати» коровай вчений виводив від приготування весільного короваю для самого Бога [35, с. 197; 37, с. 422, 429; 32, с. 143]. Загалом же М. Сумцов виокремив у короваєві чотири знаково-символічні аспекти: символ жертовності, добробуту, молодих та небесного подружжя, причому присутність богів на весіллі уособлювали, на його думку, саме коровай, вінок та запалені свічки [37, с. 430].

Олександр Митрак, автор публікації «Свадебный обряд в Угорской Руси», поміщеної на шпальтах видання «Живая старина», також пов'язував походження короваю з пережитком жертви божеству. Він виводив корені українського весільного хліба ще від давньоримських часів, вказуючи, що римляни дотримувалися весільного звичаю «confarreation». Згідно з цим звичаєм, нареченого й наречену зв'язували разом, після чого символічно приносили в жертву богам калач, який після цього з'їдали молоді. На користь свого твердження автор опису закарпатського весілля навів пояснення етимології слова «confarreation», яке походить від «farreum», що в перекладі на українську мову означає «калач». Відтак дослідник вважав, що калачі-короваї в угоруському весіллі тотожні хлібові, який їли римські наречені. Відповідно аналогічною є й символіка весільного хліба, що уособлює в собі жертву богам [25, с. 134].

До прихильників згаданої концепції належав російський вчений, дослідник первісних релігійних вірувань Лев Штернберг. Він уважав різні вироби з тіста своєрідною жертвою, яку споживали боги, синкретизмом культів рослин і тварин. Науковець зазначав, що вживання священної тварини чи рослини (у даному випадку символом тварини чи рослини виступав коровай) наділяло людину даром передбачення майбутнього та натхненням [42, с. 119—120, 469]. Сучасний українознавець Марія Чумарна вважає, що коровай символізує присутність Бога на величній містерії шлюбу, як, наприклад, паска на Великдень чи калач на Різдво [41, с. 227]. За її твердженням, коровай з усіма його символами («голубками» та «шишечками», що буквально позначають світлоносну спіраль життя) є самим втіленням Божої волі для молодих, даром долі [41, с. 228]. Віталій Жайворонок, автор словника-довідника «Знаки української етнокультури», повторюючи думки своїх попередників, зазначає, що коровай — це ритуальний священний жертовний хліб, який заступив м'ясну жертву. Відтак бгання короваю є відгомоном дохристиянського звичаю — дарування весільної жертви богу чи богам. Згодом, як зауважує В. Жайворонок, цей звичай переріс у благословляння хлібом молодих [11, с. 306—307].

Найбільш завершеного вигляду концепції походження короваю, пов'язаній з уособленням у цьому хлібному виробі божества, надав уже згаданий нами М. Нікольський. Вчений вважав коровай священним об'єктом, у якому втілювалося божество. Тому, власне, виготовлення весільного хліба було церемонією, яка сприяла викликанню, появі та втіленню божества Короваю-Вирапаю-Раю. На думку дослідника, це божество втілювало образ і функції трьох божеств — бога-предка, бога врожаю і бога шлюбу [28, с. 193]. Науковець спробував також пояснити процес уособлення короваєм цих божеств і їхні прояви. Так, функції короваю як бога врожаю і багатства проявлялися у наділенні його благами молодих (обдарування короваєм). Друга функція весільного короваю — втілення у хлібові матеріалізованого бога-предка, яка символізує постійну присутність на весіллі покійних предків роду. Під час першої шлюбної ночі молодих, як зауважив дослідник, коровай проявляв себе в образі бога шлюбу і символізував подружнє єднання. Окрім зазначених функцій, весільний хліб також був символічним покровителем плодючості наречених. Це проявлялося у фігурках і

прикрасах з тіста, якими оздоблювали коровай, та у піснях і танцях, які виконували коровайниці [28, с. 186]. Відтак М. Нікольський зробив висновок, що в короваєві втілюється бог з потрійною функцією, а сам процес його виготовлення є релігійно-магічним обрядом [28, с. 221]. Загалом же, окремими аспектами своєї концепції, зокрема про символіку короваю як бога врожаю, науковець заклав основу для розкриття досліджуваного питання крізь призму хліборобських мотивів у весільній обрядовості. Однак М. Нікольський, незважаючи на свої слушні думки з цього приводу, фактично знехтував ними, зробивши більший акцент і наголосивши на символіці короваю як втіленні у ньому бога-предка, бога шлюбу і бога плодючості. Так чи інакше, але узагальнення та висновки дослідника з порушеного питання відкривали перед його наступниками широкий простір для наукових студій.

Окрема група дослідників пояснювала значення короваю як символ шлюбу, шлюбного союзу. Так, білоруський історик, етнограф і фольклорист Митрофан Довнар-Запольський зазначав, що символічне значення весільного хліба полягало у випрошуванні для молодих потомства [9, с. 8]. За твердженням українського археолога й автора кількох етнографічних розвідок Хрисанфа Ящуржинського, про символічне значення короваю йдеться в одній з пісень:

Ой догадайся, Марисю, на що то,
Про що то коровай єсть,
На короваю вповиваннєчко,
Твоїй косонці прикриваннєчко.

Це означає, що весільний хліб знаменує шлюбний союз і сам шлюб, в якому наречена замінює свій дівочий вінок жіночим покровом. Значення ж самого слова «коровай» дослідник виводив від слів «краяти» («кроїти»), оскільки коровай призначений для того, щоб його розкраяли і роздали [44, с. 46].

Версію походження короваю як весільного хліба, призначеного для розрізання (розкраювання), розвинув у своїй науковій концепції російський лінгвіст, фахівець у сфері етимологічного аналізу Юрій Откупщиков. Дослідник вважав науково необґрунтованою етимологічну схожість слів «коровай» і «корова», натомість виокремив у слові «коровай» суфікс *-ай-*. Проаналізувавши схожі слова з цим суфіксом (наприклад, «ратай», «глашатай», «ходатай»), науковець твердив, що він звичай приєднувався не безпосередньо до кореня, а до іншого суфікса, переважно до *-т-*. Найближчим за структурою до терміна «короваю» Ю. Откупщиков уважав слово «коротай» — «короткий кафтан». У цьому слові він теж виділив два суфікси — *-ай-* і *-т-* та пояснив його етимологічне значення, як «відрізаний», «усічений». Далі дослідник наголосив, що в минулому суфікси *-в-* і *-т-* досить часто чергувалися між собою в однакових або дуже близьких за значенням словах. Відтак значення спільного кореня *кор-* «різати» дало можливість пояснити найдавнішу семантику слова «коровай» — «різень», «відрізаний (шматок)», «кусень (хліба)» [29, с. 35].

У порівняльному аспекті, зокрема і задля з'ясування етимології та символіки слова «коровай», звернемося до словників. В етимологічному словнику російської мови Галини Циганенко читаємо, що «каравай — это большая круглая буханка хлеба» [40, с. 168]. Філолог зауважила, що така звукова форма (зафіксована у писемних джерелах, починаючи з XVIII ст.) змінила попередню — «коровай». На думку Г. Циганенко, давньоруське слово «коровай» походить від праслов'янського «korvaj» (випечений хліб). Походження ж самого слова «korvaj» незрозуміле. Одні науковці, як зазначила дослідниця, вбачали у ньому зв'язок зі словом «коров'як» (купа коров'ячого гною), оскільки коровай має широку круглу форму. Інші вчені вважали, що весільний хліб за формою нагадує корову. Проте Г. Циганенко стверджувала, що ці здогадки лінгвістично довести неможливо. Натомість найпереконливішою вважала вона свою гіпотезу, яку доводила наступним чином. Слово «korvaj» перед суфіксом *-aj-* має суфікс *-v-*, який у минулому чергувався із суфіксом *-t-*. Відповідно слово «kortaj» (у російській мові «коротай») — це короткий кафтан, який походить від терміна «коротъ» («короток») — короткий. Таке чергування суфіксів, яке властиве для старослов'янської мови, дослідниця підтверджувала подібними прикладами з інших мов. Відтак Г. Циганенко доводила, що слова «korvaj» і «kortaj» утворені від одного і того ж кореня *-kor-*, що означає «різати». Отже, ці слова спочатку означали «різень» — відрізаний шматок, окраєць хліба. На основі своєї гіпотези походження «короваю» філолог вибудувала словесний ряд значень цього

слова, які змінювали і замінювали одне одного протягом століть: «хліб → круглий хліб → вид весільного хліба» [40, с. 168].

Загалом же концепцію походження короваю, яка пов'язує цей хлібний виріб із розрізанням, розкраюванням чи розподілом та етимологічною близькістю цих слів, вважаємо недоречною, позаяк у давнину хліб (як обрядовий, так і буденний) не різали, а ламали руками. Крім того, в етимологічному словнику Олександра Преображенського та у тлумачному словнику російської мови Володимира Даля виявляємо, що коровай — це «обов'язково круглий, великий», «непочатий (цілий) весільний хліб» [33, с. 396; 8, с. 89]. Макс Фасмер у праці «Этимологический словарь русского языка» зазначив, що слово «коровай» означає обов'язково «цілу буханку хліба, весільний пиріг; вечір напередодні весілля, коли печуть коровай». Слово ж, як припустив науковець, походить від слова «корова». Цей дар мав би бути чарівним засобом, щоб викликати плідність. Менш ймовірним М. Фасмеру здавалося походження слова від давньоіндійського «carús» (жертовний хліб), від латинського «curvus» (кривий, випуклий), від грецького «χορωνός» (кривий) [39, с. 332].

Частково торкнувся предмету нашого зацікавлення відомий російський етнограф Дмитро Зеленін, який стверджував, що східнослов'янський коровай не належить до загальнослов'янських старожитностей, а тим більше до індоєвропейських, як це вважав М. Сумцов [14, с. 338]. На думку дослідника, східні слов'яни, як і болгари, запозичили коровай у греків. Через це він і набув певних особливостей давньослов'янських культів — землеробського і культу рослин [14, с. 339]. Це, своєю чергою, спричинило формування етнорегіональних особливостей та локальної специфіки коровайної обрядовості у слов'янських народів. Так, проаналізувавши етнографічні матеріали з українських теренів, Д. Зеленін вказав на те, що тут весільний коровай випікають лише для дівчини, причому тільки раз у її житті. Якщо ж хліб спекли, а весілля з якихось причин не відбулося, то коровай зберігали до тих пір, поки дівчина не вийде заміж [14, с. 337].

Аналогічне твердження наявне в одній з етнографічних розвідок відомого українського дослідника Володимира Охрімовича, який зауважив, що «кожда женщина може і по кілько разів в житю вінчати ся, коли кілько разів повдовіє. Однак тілько один раз в житю може вона своє весілє обходити і коровай пекти, бо тілько один раз стає з дівчини жоною» [30, с. 389].

На підставі факту виготовлення короваю лише до першого одруження дослідниця українського традиційного весілля Н. Здоровега припускала, що в минулому цей обрядовий хліб виконував, очевидно, і певну правову функцію [13, с. 78]. Ще одна сучасна дослідниця традиційної весільної обрядовості українців Валентина Борисенко значну увагу звернула на магічну і правову функції короваю. Народознавець зауважила, що коровай наділявся в минулому магічною силою, яка мала забезпечити молодим щастя й добробут, міцний шлюб. Окрім того, весільний хліб виконував правову функцію, яка проявлялася так. По-перше, коровай випікали лише до першого одруження, вдовам і вдівцям його не пекли; по-друге, в минулому його готував увесь рід, що свідчить про відгомін родових відносин; по-третє, в давнину існував звичай випікати коровай при поховальному обряді неодруженої молоді (символічне санкціонування шлюбу) [3, с. 52—54].

Отож, таких дослідників, як В. Охримович, Д. Зеленін, Н. Здоровега і В. Борисенко об'єднала спільна теза — про правову і санкціонуючу символіку короваю.

На основі специфічної системи коровайних прикрас (шишки, місяць, сонце, зірки, пташки) російські лінгвісти Володимир Топоров та В'ячеслав Іванов висунули свою версію походження короваю. Зокрема, названі науковці вбачали у цьому хлібному виробі прототип «дерева життя», символ трьох світів — небесного, земного та підземного [16, с. 64—68; 17]. У самому ж процесі приготування вареної чи печеної їжі рослинного походження дослідники вбачали формування страви як культурного символу [16, с. 64]. Точніше, було висловлено думку про те, що в ритуалі виготовлення короваю наявне очевидне протиставлення «варене — сире». Варене (печене) пов'язується передовсім з вогнем і вогнищем і тим самим з протиставленням «свій — чужий». Відтак випечений коровай безпосередньо пов'язаний із своїм родом, у домі якого він виготовлений [18, с. 154].

Зі «світовим деревом» пов'язував коровай також російський науковець Борис Латинін, який виводив корені дерева життя від світового дерева і вважав, що у символіці першого з них слід шукати зародки

культу Богині-Матері. На думку дослідника, цей культ, який зазвичай зображали у вигляді жінки з піднятими вгору руками, символізує дерево життя. Відтак образ жінки постає уособленням плідності, плодючості. Провівши аналогію між образом дерева життя і весільним деревцем, яке досить часто використовують як прикрасу для короваю, Б. Латинін висунув свою гіпотезу щодо символіки весільного хліба. Він припустив, що коровай є уособленням і символом плодючості [22, с. 31].

До речі, один із аспектів наукової концепції походження короваю А. Байбуріна також пов'язує весільний хліб зі світовим деревом. На думку дослідника, характерною ознакою короваю як світового дерева є те, що весільний хліб дає долю і щастя, які знаходяться всередині нього. Відтак науковець зауважує, що коровайний обряд розвиває основну тему ритуалу загалом: перетворення природного продукту в кулінарний символ (тут виявляємо схожість із твердженням В. Топорова і В. Іванова про формування страви як культурного символу). Насамкінець за допомогою кулінарного коду дублюється головна ідея весілля — створення нової пари. У коровайному обряді ця ідея символізує креаційний акт [2, с. 81].

Ще одна когорта вчених у своїх наукових поглядах об'єдналася навколо концепції, згідно з якою коровай є символом долі, багатства і добробуту наречених. Зокрема, А. Байбурін вважає, що під час поділу весільного хліба актуалізується таке значення короваю, як втілення долі. Для пояснення цієї символіки дослідник порівнює два явища: якщо на першому етапі весілля молода ділила кісники (стрічки з коси) між дівчатами (молодша група), то на другому етапі коровай ділиться між представниками старшої групи весільних гостей. Якщо стрічки і коса — це символ дівочої волі, то коровай — символ нової долі [2, с. 82].

На думку знавця народної їжі українців Лідії Артюх, коровай втілює в собі традиційну весільну лінію — продовження роду, багатодітності молодої сім'ї, міцності шлюбного єднання. Це проявляється насамперед у прикрашанні короваю «шишками», «качечками», парними «голубками», у виділенні молодим центральної «шишки» [1, с. 50]. Схожа думка наявна в етнографічній розвідці дослідника сімейної обрядовості Півдня України Олександра Кокошинського, який зазначив, що нині коровай символізує багатство, добробут і щастя молодої сім'ї [20, с. 26]. Один із авторів «Словника символів культури України» тлумачить символіку коровайного хліба майже так само: «Коровай — символ плодючості, продовження роду, єднання, з'єднання молодих у сім'ю, спільної долі». Тут же зазначено, що у східних слов'ян коровай — це «символ родючості, обрядовий круглий хліб. У весільних обрядах дві половини короваю символізують наречену і нареченого. Символіка весільного короваю пов'язана з сонцем і місяцем, з картиною зоряного неба» [24, с. 162—163].

Серед сучасних наукових концепцій походження короваю, які заслуговують на увагу та позитивний відгук, відзначимо слушні міркування знавців традиційної весільної обрядовості українців Одещини В'ячеслава Кушніра і Наталії Петрової. Народознавці хоча й вказали, що у сучасному весіллі коровай символізує щасливе подружнє життя, але зауважили, що його символіка як ритуального атрибута пройшла довгий шлях розвитку. Для дослідників коровай є продовженням ритуального жертовного обряду, який, трансформуючись, усе ж не втратив символів астрального, антропоморфного і зооморфного походження. В. Кушнір і Н. Петрова припустили, що в період неоліту-бронзи весільний хліб доповнився землеробсько-скотарською символікою, зокрема зображеннями у вигляді бугая і корови [21, с. 192]. Великим поступом у розв'язанні проблеми походження весільного короваю стало також те, що етнологи чи не одні з перших звернули увагу на самий процес виготовлення короваю, його прикраси й складові, учасників коровайної обрядовості. Автори монографії зауважили, що коровай прикрашали зооморфними фігурками, котрі уособлювали чоловічу символіку, та іншими прикрасами з тіста («коса», «кури», «гуси»), які вважалися жіночою символікою. На думку народознавців, про магічну силу запліднення, пов'язану з короваєм, свідчить один із коровайних обрядів — обмивання рук коровайниць після замішування тіста для короваю і виливання води під плодове дерево, щоб кращим був урожай. Не оминули увагою дослідники і такий аспект коровайної обрядовості, як приготування весільного хліба визначеними учасниками коровайного дійства, а також звичай випікати коровай зі спільних продуктів, які приносили коровайниці [21, с. 192—193]. Таку спробу інтерпретації походження і символіки короваю вважаємо досить вдалим по-

чатком для повноцінного розкриття досліджуваної проблеми, позаяк В. Кушнір і Н. Петрова, не вдаючись до етимологічного тлумачення слова «коровай», частково пояснили його сутність через окремі аспекти коровайної обрядовості.

Науковий інтерес щодо дослідження походження весільного короваю становить праця київського етнолога Ірини Несен «Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX — XX ст.)». Монографія є, фактично, першою спробою наукової реконструкції весільного ритуалу Середнього Полісся. У цій праці дослідниця спробувала виявити інваріант поліського весілля як складову основу обрядової моделі та її динамічні елементи, чотири локальні варіанти шлюбної композиції з відповідною ареальною локалізацією. Нас же передовсім цікавить розділ «Семіотика ритуальних груп», в якому І. Несен проаналізувала семіосферу дійства. Вона вперше в історії дослідження весільної обрядовості українців на монографічному рівні проаналізувала більшість уже існуючих концепцій походження короваю. Зокрема, дослідниця звернула увагу на концепції таких науковців, як О. Потебня, М. Сумцов, Ф. Вовк, Х. Ящуржинський, Л. Штернберг, М. Нікольський, Н. Здоровега, В. Топоров та В. Іванов [26, с. 125—127], причому І. Несен слушно зауважила, що впродовж XX ст. гіпотеза Ф. Вовка щодо зв'язку короваю і корови майже нічим новим не доповнилася через брак артефактів. Труднощі полягали в тому, що вчений та окремі його послідовники вдавалися до пошуків прямих паралелей між цими двома символами, зокрема знаходячи серед кістяних прикрас короваю такий елемент, як роги, і вважаючи його рудиментом зооморфного зображення [26, с. 126]. Сама ж дослідниця, розглядаючи весільне печиво як культурний символ, зауважила, що творення короваю є етапом, під час якого реалізується бінарна опозиція «сире-варене», коли із сирої (природної) субстанції утворюється печений (культурний) символ. Власне випікання короваю завжди пов'язане із забезпеченням процесу зростання, тобто наділення його ознаками живого організму [26, с. 129].

Отже, наукові здобутки вчених у дослідженні походження, символіки і семантики весільного короваю дають змогу зробити такі висновки.

У процесі аналізу фактичного матеріалу виявлено, що науковці другої половини XIX — початку XXI ст. не сформулювали одностайних міркувань стосовно окресленої проблеми, а відтак їхні концепції та гіпотези не є однозначними. Переважна більшість дослідницьких висновків зводилася до етимологічного значення слова «коровай», виведення його коренів від давньослов'янської мови і навіть санскриту. У символіці короваю деякі вчені вбачали залишки тотемних символів, пов'язуючи весільний хліб із тваринництвом і мисливством (О. Потебня, М. Сумцов, Ф. Вовк, З. Марчук). Частина науковців пояснювала символіку короваю через призму бачення в цьому хлібному виробові жертви божеству, самого божества чи трансформованого образу першопредка (Л. Штернберг, М. Чумарна). Серед гіпотез походження та символічного значення короваю були й такі, які пов'язували цей хлібний виріб із сонцем та сонячним культом (М. Сумцов, Н. Здоровега, Г. Кожолянко). Окрема група дослідників трактувала значення короваю як символ шлюбу, шлюбного союзу (М. Довнар-Запольський, Х. Ящуржинський). Частина дослідників висунула концепції, у яких поєдналося декілька окремих гіпотез їхніх попередників, або запропонувала власні міркування (А. Байбурін, М. Нікольський). Натомість сучасні науковці (Л. Артюх, О. Кокошинський) вбачають в короваєві символіку багатства, добробуту і щастя молодих через втрату весільним хлібом у сучасному весіллі свого первісного смислового та символічного значення.

Висновок другий: у науковій літературі є різні концепції походження та неоднозначне трактування місця коровайного хліба у весільній обрядовості східних слов'ян загалом та українців зокрема. Сучасні дослідники лише повторюють давно відомі сентенції своїх попередників, не ставлячи за мету розв'язати порушену проблему по-новому, з іншої вихідної позиції. Суттєвим недоліком наукових концепцій кінця XIX — початку XXI ст. була спроба пояснити символіку, семантику та походження хлібного виробу з погляду етимології слова «коровай». Через це дослідники нехтували розглядом походження короваю крізь призму хліборобських мотивів у весільній обрядовості. Це пов'язано передовсім з тим, що до нинішнього дня знавці традиційного східнослов'янського весілля спеціально не порушували

основної проблеми цієї ділянки духовної культури. Відповідно не було спроби пояснити, що перебувало в основі весільної обрядовості та на що спрямовувалася більшість обрядодій, пісень, функцій і символіки ритуальних атрибутів, предметів і речей. Переважна більшість етнологів торкалися здебільшого етнорегіональних особливостей та локальної специфіки структури весілля, його основних звичаїв й обрядів, а також атрибутивно-предметного ряду. Відтак поза увагою науковців залишалися основні первинні мотиви, якими керувалися учасники весільного дійства в минулому. Серед них виділяються господарські (аграрні та скотарські), поминальні, шлюбно-еротичні й захисні мотиви.

Стверджуємо, що основу весільної обрядовості становлять аграрні, зокрема хліборобські мотиви, які з-поміж інших посідають основне, навіть визначальне місце. Обґрунтовуючи наше твердження, виходимо з того, що у минулому родинний і календарний цикл обрядів були невіддільні й становили єдине ціле у житті всього народу та людини зокрема. Згодом обряди диференціювалися і набули різного функціонального призначення. З-поміж них виділилися родинні (пов'язані з народженням дитини, весільні та поховальні) і календарні (весняний, літній, осінній і зимовий цикли) обряди. Позаяк в основі майже всіх цих обрядів залишилася ідея благополуччя і достатку народу, то її реалізація уможливлювалася завдяки заняттю хліборобством і, як результат, збором урожаю, який уособлював благополуччя та достаток. Відтак ця ідея виростала передовсім з господарських потреб і практики та втілювалася у хліборобській обрядовості.

Стан та результати дослідження окресленої проблеми визначили низку завдань, які потребують наукової розробки в майбутньому. В разі їх позитивного вирішення буде закладена основа для цілісного і всебічного розкриття питання походження весільного короваю. Ці завдання такі:

1. Подолання характерного для багатьох дослідників, які пропонували свої концепції походження короваю, абстрактного і часто неаргументованого порівняльного трактування цього хлібного виробу. Маємо на увазі ототожнення його із сонцем чи іншими небесними світилами, твариною (коровою чи биком), уособленням божества чи жертвою богам. Вважаємо, що коровай потрібно розглядати передусім як хлібний виріб, як результат перетворення природного продукту хліборобства в обрядову страву. При цьому доцільно зважати на ідею благополуччя і достатку людей, котра домінувала у господарських потребах і практиці народу.

2. Розгляд і характеристика існуючих концепцій походження короваю зумовили потребу інтерпретації цього весільного печива не тільки як незалежної і відокремленої зі шлюбного дійства етнокультурної реалії, яку аналізували лише з етимологічного та символічного погляду. На нашу думку, наукову проблему походження короваю можна з'ясувати, вміло проаналізувавши увесь комплекс весільних звичаїв та обрядів, зокрема й короваїну обрядовість. Для цього треба зважати на такі важливі аспекти: учасники короваїних дійств (вимоги та заборони при виборі, кількість, специфіка виконання ними окремих обрядодій); складники, які додавали і запікали в коровай (наприклад, яйця, колоски, монети — що вони символізували, з якою метою додавалися і в якій кількості).

3. Дослідження та осмислення походження весільного короваю призвели до постановки ще одного вкрай важливого питання — пов'язаності розподілу короваю між родами молодих і його символікою. При цьому доцільно зважати на етнорегіональну особливість і локальну специфіку цього дійства, позаяк у різних місцевостях коровай ділили по-різному: в день весілля, на другий день, через тиждень і навіть через місяць після весілля. Отож розподіл весільного хліба саме через такий відрізок часу неодмінно щось означав чи навіть визначав. З розподілом короваю пов'язаний ще один дослідницький аспект — взаємозв'язок короваю і його розподілу з обрядом «комори» (перевіркою незайманості нареченої). Традиційно досить часто у східних слов'ян під час шлюбної ночі коровай знаходився біля спального ложа наречених, після чого його ділили між родами молодих. Тому доцільно з'ясувати, як впливала на розподіл весільного хліба займаність чи незайманість нареченої і як після цього (залежно від результату обряду «комори») відбувалося весілля.

4. Неодмінної відповіді вимагає питання наявності аналога короваю у функціональному і символічному відношеннях на тих теренах України і слов'янського світу загалом, де він був відсутній як весільний атри-

бут. Інакше кажучи, постає проблема пов'язаності і взаємовідношення коровайного та барвінкового обряду. Якщо барвінковий обряд частково чи повністю замінював коровайний, то звідси випливає, що барвінковий вінок мав би перебрати на себе функції та значення короваю.

5. Стан дослідження окресленої теми вимагає виявлення об'єктивних закономірностей, місця і часу виникнення короваю як атрибута весільної обрядовості, висвітлення його походження у культурно-генетичному та етноісторичному ракурсах.

Наразі проблему походження і символіки весільного короваю залишаємо відкритою для наукових студій, позаяк стан дослідження аграрних, зокрема хліборобських мотивів у весільній обрядовості вимагає цілісного і комплексного вивчення. Лише за умови всебічного порівняльно-аналітичного виконання поставлених наукових завдань зможемо розкрити справжнє походження, символіку та семантику весільного короваю.

1. *Артюх Л.Ф.* Народне харчування українців та росіян північно-східних районів України / Л.Ф. Артюх. — К., 1982.
2. *Байбурин А.К.* Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов / А.К. Байбурин. — Санкт-Петербург, 1993.
3. *Борисенко В.К.* Весільні звичаї та обряди на Україні / В.К. Борисенко. — К., 1988.
4. *Вовк Хв.* Шлюбний ритуал та обряди на Україні / Хв. Вовк // Вовк Хв. Студії з української етнографії та антропології. — К., 1995.
5. *Грінченко Б.* Словарь української мови : в 4 т. / Б. Грінченко // Репринт. вид. за 1907 — 1909 рр. — К., 1996. — Т. 2: (З—Н).
6. *Гуменна Д.* Благослови, мати! Казка-есей / Д. Гуменна. — Нью-Йорк, 1966.
7. *Гура А.В.* Каравай / А.В. Гура // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / [под общей ред. Н.И. Толстого]. — М., 1995. — Т. II : (Д—К). — С. 461—466.
8. *Даль В.* Толковый словарь живаго великорускаго языка / В. Даль. — Санкт-Петербург ; Москва, 1881. — Т. II (И—О).
9. *Довнаръ-Запольскій М.* Ритуальное значеніе коровайнаго обряда у белоруссовъ / М. Довнаръ-Запольскій. — Б. м. і б. р.
10. Етимологічний словник української мови: в 7 т. — К., 1989. — Т. 3 : (Кора—М).
11. *Жайворонок В.В.* Знаки української етнокультури. Словник-довідник / В.В. Жайворонок. — К., 2006.
12. *Звонарьова Н.* «Слала зоря до місяця» (Українська весільна пісенність, її зв'язок з міфологією та космогонією давніх слов'ян, їх уявленнями про світ та родину) / Н. Звонарьова // Берегиня. — 2010. — № 1 (64). — С. 64—80.
13. *Здоровега Н.І.* Нариси народної весільної обрядовості на Україні / Н.І. Здоровега. — К., 1974.
14. *Зеленин Д.К.* Восточнославянская этнография / Д.К. Зеленин ; перевод с нем. К.Д. Цивиной ; ответ. ред. К.В. Чистов. — М., 1991.
15. *Іларіон (митрополит).* Дохристиянські вірування українського народу: Історично-релігійна монографія / Іларіон (митрополит). — К., 1994.
16. *Иванов В.В.* К семиотической интерпретации коровая и коровайных обрядов у белорусов / В.В. Иванов, В.Н. Топоров // Труды по знаковым системам. — Тарту. — 1967. — Вып. 3. — С. 64—70.
17. *Иванов В.В.* О символике коровая в связи с происхождением коровайного обряда / В.В. Иванов, В.Н. Топоров // Исследования в области славянских древностей. — М., 1974. — С. 243—258.
18. *Иванов В.В.* Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древней период) / В.В. Иванов, В.Н. Топоров. — М., 1965.
19. *Кожолянко Г.В.* Етнографія Буковини / Г.В. Кожолянко. — Чернівці, 2001. — Т. 2.
20. *Кокошинський О.М.* Родильні, весільні та поховальні традиції в домашній обрядовості українців Півдня (на матеріалах Дніпропетровської, Запорізької та Херсонської областей) / О.М. Кокошинський. — Запоріжжя, 2007.
21. *Кушнір В.Г.* Традиційна весільна обрядовість українців Одещини (20—80 рр. XX ст.) / В.Г. Кушнір, Н.П. Петрова. — Одеса, 2008.
22. *Латынин Б.А.* Мировое дерево — древо жизни в орнаменте и фольклоре Восточной Европы. К вопросу о прежитках / Б.А. Латынин. — М., 1933.
23. *Марчук З.В.* Генеалогія українського весілля / З.В. Марчук. — Луцьк, 2005.
24. *Мільошин Ю.* Коровай (каравай) / Ю. Мільошин // Словник символів культури України / за загал. ред. В.П. Коцура, О.І. Потапенка, М.К. Дмитренка, В.В. Куйбіди. — 3-тє вид. — К., 2005. — С. 162—163.
25. *Митрак А.* Свадебный обрядъ въ Угорской Руси / А. Митрак // Живая Старина. — 1891. — Вып. IV. — С. 131—138.
26. *Несен І.* Весільний ритуал Центрального Полісся: традиційна структура та реліктові форми (середина XIX — XX ст.) / І. Несен. — К., 2004.
27. *Несен І.* Хліб у весільних обрядах українців (в контексті праці Хв. Вовка «Шлюбний ритуал та обряди на Україні») / І. Несен // Українське народознавство: стан і перспективи розвитку на зламі віків. — К., 2000. — С. 407—416.
28. *Никольский Н.М.* Происхождение и история белорусской свадебной обрядности / Н.М. Никольський. — Минск, 1956.

29. *Откупщиков Ю.В.* К истокам слова. Рассказы о науке этимологии / Ю.В. Отхупщиков ; 4-е изд., перераб. — Санкт-Петербург, 2005.
30. *Охримович В.* Знадоби до пізнання народніх звичаїв і поглядів правних / В. Охримович // Житє і слово. — 1895. — Т. III. — Кн. 3. — С. 296—401.
31. *Потебня А.А.* Объясненія малорусских и сродных народных песенъ. II: Колядки и щедровки / А.А. Потебня. — Варшава, 1887.
32. *Потебня А.А.* О мифическомъ значеніи некоторыхъ обрядовъ и поверій / А.А. Потебня. — Харьковъ, 1865.
33. *Преображенський А.Г.* Этимологический словарь русского языка / А.Г. Преображенский. — М., 1910. — Т. I (А—О).
34. *Страхов А.Б.* Культ хлеба у восточных славян. Опыт этнолингвистического исследования / А.Б. Страхов. — Мюнхен, 1991.
35. *Сумцов Н.Ф.* Культурныя переживанія / Н.Ф. Сумцов. — К., 1890.
36. *Сумцов Н.Ф.* О свадебныхъ обрядахъ, преимущественно русскихъ / Н.Ф. Сумцов. — Харьковъ, 1881.
37. *Сумцов Н.Ф.* Религіозно-мифическое значеніе малорусской свадьбы / Н.Ф. Сумцов // Кіевская старина. — 1885. — Т. XI. — Кн. 6 (Мартъ). — С. 417—436.
38. *Сумцов Н.Ф.* Хлеб в обрядах и песнях / Н.Ф. Сумцов // Сумцов Н.Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. — М., 1996. — С. 158—267.
39. *Фасмер М.* Этимологический словарь русского язика : в 4 т. / М. Фасмер ; перевод с нем. и доп. О.Н. Трубачева. — М., 1967. — Т. II (Е—Муж).
40. *Цыганенко Г.П.* Этимологический словарь русского язика / Г.П. Цыганенко ; 2-е изд., перераб. и доп. — К., 1989.
41. *Чумарна М.* З початку світу. Україна в символах / М. Чумарна. — Львів, 2005.
42. *Штернберг Л.Я.* Первобытная религия в свете этнографического исследования: Статьи, лекции / Л.Я. Штернберг. — Ленинград, 1936.
43. *Ястребовъ В.* Свадебные обрядные хлебы въ Малороссии / В. Ястребовъ // Киевская старина. — 1897. — Т. LIX. — Кн. 16 (Ноябрь). — Отд. I. — С. 281—288.
44. *Ящуржинскій Х.* Лирическія малорусскія песни, преимущественно свадебныя / Х. Ящуржинскій. — Варшава, 1880.

Lina Bolibrukh

ON SCIENTIFIC CONCEPTS AS FOR ORIGIN OF WEDDING ROUND LOAF IN EASTERN SLAVS

The article brings some characteristics of scientific concepts as for the origin of wedding round loaves in Eastern Slavs realized in series of studies by researchers of the second half XIX to early XXI cc. In particular, author's attention has been paid to conceptions and hypotheses presented by leading scientists as Olexandr Potebnya, Mykola Sumtsov, Khvedir Vovk, Hrysanf Yaschurzhynsky, Lev Sternberg, Mykola Nykolsky, Albert Bajburin and others. By means of analytic studies in factual materials there had been found main gaps in proposed conceptions and forwarded a research tasks concerning holistic and comprehensive disclosure of the scientific problem as for origin of wedding round loaf.

Keywords: ethnology, eastern Slavs, round loaf, conceptions of origin, gaps.

Лина Болибрух

НАУЧНЫЕ КОНЦЕПЦИИ ПРОИСХОЖДЕНИЯ КАРАВАЯ У ВОСТОЧНЫХ СЛАВЯН

В статье охарактеризованы научные концепции происхождения свадебного каравая у восточных славян, которые выдвинули исследователи второй половины XIX — начала XXI века. В частности, внимание сосредотачивается на концепциях и гипотезах, предложенных такими учеными, как Александр Потебня, Николай Сумцов, Федор Вовк, Хрисанф Ящуржинский, Лев Штернберг, Николай Никольский, Альберт Байбурин и др. В процессе анализа фактического материала выявлены основные пробелы предложенных концепций и осуществлена постановка исследовательских задач для целостного и комплексного раскрытия научной проблемы происхождения свадебного каравая.

Ключевые слова: этнология, восточные славяне, каравай, концепции происхождения, пробелы.



Юрій ПУКІВСЬКИЙ

ТРАДИЦІЇ ДОШЛЮБНОГО СПІЛКУВАННЯ МОЛОДІ У ВОЛИНЯН

(на матеріалах весняного циклу народного календаря)

У статті розглядаються традиції дошлюбного спілкування, які побутували у волинян у ХХ ст. Доводиться, що окремі звичаї весняного циклу народного календаря виступали своєрідними формами молодіжного дозвілля. Завдяки залученню власних польових етнографічних матеріалів автор розкриває структуру та характерні особливості ритуалізованих взаємовідносин неодруженої молоді в різних частинах етнографічної Волині. Зроблено спробу визначити їх функціональне призначення та символіку.

Ключові слова: дошлюбне спілкування, народний календар, Волинь, звичаї, молодіжні ігри.

Народний календар — складна, багатошарова система, в якій поєднуються різні напластування, господарські потреби, раціональні знання і магічні дії та міфоритуальні уявлення.

Різноманітні аспекти календарних звичаїв та обрядів українців уже неодноразово ставали предметом спеціальної уваги сучасних народознавців [10; 17; 18; 26; 27; 28; 35]. На цьому тлі малодослідженою ділянкою народного календаря цілком слушно можна вважати систему дошлюбних стосунків молоді, яка становила його невід'ємну і досить важливу складову. Прив'язаність дошлюбного спілкування молоді до народного календаря зумовлювали природні сільськогосподарські сезони, яким відповідали певні періоди річного кола звичаїв та обрядів. Як засвідчують зібрані автором польові етнографічні матеріали [1; 2; 3; 4], ще наприкінці 50-х рр. минулого століття у весняному циклі народного календаря волинян побутувало чимало цікавих і досить своєрідних традиційних форм дошлюбних взаємин неодруженої молоді. Безумовно, про цілісну окрему систему дошлюбного спілкування у весняному циклі поки що не йдеться, позаяк багато форм молодіжного дозвілля та побуту у ХХ ст. існувало вже у модифікованому вигляді. І все ж дослідження цих взаємин має неабияку наукову цінність, з огляду на те, що вони були одним із найважливіших способів соціалізації молодих людей та підготовки їх до подружнього життя.

Активізація молодіжних зустрічей і найбільш гучні гуляння властиві для останнього тижня перед початком Великого посту, який тривав сім тижнів. Оскільки розваги та веселощі протягом усього посту заборонялись, то основна частина обрядів проводів зими і зустрічі весни виконувалась передусім напередодні його початку. Це святкування населення історико-етнографічної Волині називає Масницею, а сама назва святкового періоду стосується або всього тижня перед постом, або ж лише кількох останніх його днів (найчастіше періоду від четверга до неділі). У комплексі масничних звичаїв та обрядів українців, серед яких найпомітнішим і найбільш відомим є «колодка», особлива роль відводилась молоді. Не зупиняючись на описі всіх складових цього звичаю, розглянемо лише ті його компоненти, в яких яскраво виступає дошлюбне спілкування молоді. Одразу потрібно зазначити, що під час обстеження кількох адміністративних районів у різних частинах етнографічної Волині вдалося підтвердити повсюдне побутування згаданого звичаю, щоправда, у

відмінних локальних традиціях, оскільки в кожній місцевості «колодка» відзначалася по-своєму. Проте скрізь головним об'єктом колодки виступали саме незаміжні дівчата та неодружені парубки.

У селах Гощанського та Острозького районів Рівненщини виявлено так би мовити класичний варіант звичаю «волочити колодку», який побутував у багатьох етнографічних районах України в XIX — на початку XX ст. [36, с. 8; 24, с. 102; 33, с. 50]. У зазначеній місцевості ще в міжвоєнний період XX ст. була традиція прив'язувати «молодим, нежонатим» [2, арк. 27] парубкам до ноги або руки поліно. Характерно, що тут це робили переважно жінки старшого віку: «Жінки такі пристарі збиралися да й справляли..., робили комедії; прив'яжуть колодку да й кажуть тягнуть колодку» [2, арк. 37]. Відкупитися від колодки парубок міг лише тоді, якщо вгостив жінок горілкою: «Прив'яжуть, бо хотять, шоб він їм ставив могорич» [2, арк. 27]; «Потом вже він вгощає тих бабів» [2, арк. 37]. Отже, звичай «чіпляти» чи «волочити колодку» сприймався насамперед як жарт, а його основною метою було зібрати гроші і продукти для святкового частування.

Прив'язування парубкам поліна виступає як символ покарання та осудження за те, що вони вчасно, тобто до початку посту, не одружилися. Шлюб, який забезпечував продовження роду, завжди був однією з найважливіших традиційних цінностей сільської громади, а тому всі питання, що з ним пов'язані, були предметом пильної уваги з її боку. Крім того, як зазначила російська дослідниця Віра Соколова, «той, хто не вступив вчасно у шлюб, а отже не виконав свій обов'язок, за первісними уявленнями, міг негативно впливати на природу, не сприяти родючості» [33, с. 56].

Українська «колодка» має аналогії у слов'янському світі. Наприклад, у Словенії і Хорватії дівчат та парубків, що досягли шлюбного віку, але не одружилися, змушували тягнути корито або колоду [21, с. 247]. На думку Михайла Глушка, первісна семантика цього звичаю сягає доісторичного періоду. Зокрема, тоді головним суб'єктом «колодки» виступав молодий бик, якого вперше об'їжджали в парі з досвідченим волом, але у процесі редукції і трансформації він втратив своє значення, став засобом осудження неодруженої молоді, стимулювання укладення нових шлюбів [14, с. 454].

Окремі згадки про чіпляння колодки вдалося зафіксувати і на теренах західної частини Волині, а саме на Сокальщині: «Забавки всякі робили. Взяли і прив'язали, шо колодка, за ноги. І навіть дівчину злапали і там прив'язали її, чи шось вчіпили на заді» [3, арк. 7]. Цікаво, що досить близький до наведеного опису звичай побутував у поляків — непомітно чіпляти дівчатам на спину невеликі загорнуті у шматини кусочки дерева — «кльоцки» [12, с. 204]. Отже, у цьому випадку «колодка» виступає лише як форма забави молоді — без жодного смислового навантаження.

Те, що «колодка» мала на меті стимулювати одруження молоді, свідчать навіть «колодчані» пісні, фрагменти яких вдалося зафіксувати під час експедиційного дослідження в різних частинах Волині вже на початку XXI ст. Наведемо ті з них, в яких добре помітні саме шлюбно-любовні мотиви:

Була я на колодці
Моргала я на хлопця [2, арк. 13].

Упала колодочка з печі
Та й побила Семенові плечі.
Ото тобі, Семене, за мене,
Шо ти ходиш по ночах до мене [4, арк. 27].

Ой чарочко, чарочко медовая,
З ким я тебе пить буду молодая?
Без вірного дружбоньки, без совєту,
Десь поїхав миленький — вдома нєту.
Десь поїхав миленький в городочок,
Не на довге времячко, на часочок.
Не на довге времячко, на часочок —
А мені видалося, що й годочок [2, арк. 21].

Іноді їх зміст має навіть яскраво виражений еротичний характер:

Ой коло'дка, колодка',
В мене губа солодка',
В мене одна, в тебе дві —
Солодкії обидві [3, арк. 11].

Цікаво, що текст останнього народного твору зафіксував свого часу також польський дослідник Броніслав Сокальський, зазначивши, що це одна з найскромніших пісень, які співають на колодку [38, с. 202]. Можна стверджувати, що звичай «колодки» відображав шлюбні інтереси громади.

Натомість у східній частині етнографічної Волині (Славутський р-н Хмельницької обл.) звичай «колодки» постає у специфічному локальному варі-

анті, досить близькому до східноподільської традиції [25, с. 374]. Під час етнографічної експедиції тут було виявлено лише дві незначні згадки про описане нами прив'язування колодки неодруженим парубкам [1, арк. 14, 28]. Найчастіше «колодкою» тут називали гостину на Масницю, яку влаштовувала неодружена молодь: «Колодку — це хлопці дівчатам носили. Було так, шо вже в суботу хлопці беруть пляшку, йдуть, де дівчата збираються, і там вже вони вгощаються. Вже хлопці — горілку, а там вже [...] ці дівчата [...] закуску яку рихтують. Да й там вони собі вгощаються» [1, арк. 91]. Тобто під час Масниці хлопці відвідували дівчат, які збиралися у певній хаті, і пригощали їх горілкою: «То в нас колись такий був обичай на колодку, то, як кажуть, на Масляну — хлопці до нас приносили горілку. Це вони називають колодку» [1, арк. 42]. Іван Беньковський зазначав, що на заговини перед Великим постом збиралася однакова кількість дівчат і хлопців, аби кожний мав пару [8, с. 74]. За свідченнями опитаних респондентів, можна стверджувати, що в середині XX ст. термін «колодка» на теренах східної частини Волині використовувався для позначення молодіжних зібрань на масничному тижні, які супроводжувалися вгощаннями.

Дуже часто від інформаторів Славутського району можна почути вислів «напивати» або «запивати колодку»: «Хлопці ходили до дівчат колодку напивати — могорич несли...» [1, арк. 38]. Крім того, вони звертали увагу на ту обставину, що хлопець «напивав колодку» до дівчини, яка йому подобалась, або з якою він зустрічався: «Як хлопець ходить до дівчини, то вже на Масницю приходить і напиває цю колодку» [1, арк. 18]. «Запиваючи колодку», він обдаровував її частунком: «Це хлопці йдуть до дівчат на Масницю запивати колодку. От ходить хлопець з дівчиною, то вже він їй несе якогось подарка [...]: чи цукерки, чи ше там шось. То це називається колодка» [1, арк. 33]. Дуже часто «напивання колодки» означало вибір майбутньої нареченої: «Хлопець до дівчини ходить і вже буде брати. То, кажуть, пішов колодку напивати, [...] вже буде її брати. То вже весілля в їх буде» [1, арк. 58]; «Потім буде женитися з нею» [1, арк. 33]. Своєрідне, дуже цікаве продовження звичаю «напивання колодки» у волинян відноситься до обрядовості Великодніх свят, про що мова буде далі.

З початком Великого посту вечорниці припинялися, отже і можливість молодіжних зібрань. У своєрідній формі це описав народознавець Борис Познанський: «Ті досвітки на Масляній не сходять з пам'яті. Тоді вона йому почепила червону стрічку, колодку, із того часу ні разу не сходилась з ним, та й сливе (мабуть. — *Ю. П.*) не бачила його» [32, с. 12]. За твердженням відомого дослідника Волині Миколи Теодоровича, упродовж перших двох тижнів Великого посту була заборона співати пісні, і лише з третього тижня починалася «вулиця» — весняні забави молоді з піснями та іграми [34, с. 529]. Однак, під час історико-етнографічних експедицій автохтони Волині стверджували, що «першого тижня в піст починали співати» [2, арк. 39]; «Як починається піст, то вже зачинають співати в піст» [2, арк. 41]. Пісні, які виконували протягом Великого посту, респонденти називають найчастіше «веснянками»: «Це вже як починається піст, до Паски сім неділь, то вже веснянки. [...] Тільки веснянки співали в піст» [1, арк. 73]. Проте відома тут й інша назва творів — «постові пісні»: «Коли начинається піст — ми збиралися [...]. Під кожною хатою якісь колоди лежали майже все. Збираються хлопці, дівчата, сідають на ту колоду і співають. Були постові пісні і співали ті пісні» [4, арк. 34]. Для чіткого розмежування відповідних народних творів поки що недостатньо зафіксованих польових матеріалів. Так чи інакше, але весною місце зібрання молоді переноситься з приміщення на вулицю або вигін. Саме тут досить часто між дівчатами, які співали веснянки, і парубками відбувалися взаємні жартівливі перепалки: «Ой співали, колись у піст співали. На вулиці сходилися в суботу ввечер, в неділю і співали собі дівчата. Співали та так шутя дражнилися:

Ой весно наша, весно,
Шо ж ти нам принесла?
Принесла вам птицю,
Зелененьку травицю.
На малі діти зросту,
На великі коросту.

Но ми на хлопців все співали — на хлопців коросту заспіваєм. Ми на хлопців, хлопці на нас, сміялися...» [4, арк. 2]. У веснянках, які нині вже майже не побутують, одне з найважливіших місць посідає тема кохання, домінує мотив залицяння та вибору пари. Доцільно навести текст окремих з них:

Ой під мостом, мостом
Травка росте ростом,
Ой люблю, люблю [я]
Того козаченька,
Що високий ростом.
Що високий ростом,
Васильками пахне,
Буду його цілувать,
Поки він не засне.
Вже націлувався,
Вже намилувався,
Як у саду соловей
Та й нащебетався.
А у саду соловей
Щебече раненько,
Як мій милий коло мене —
Мені веселенько [1, арк. 57].

Ой уже весна,
Ой уже красна,
Розвивайся луже (двічі)
Да розвивайся луже.
Ходить хлопець до дівчини,
Любить її дуже (двічі)
Да любить її дуже [1, арк. 73].

В окремих веснянках присутня тема одруження:

А вже весна,
А вже красна
Розвивайся гаю.
Ой чого ходиш,
Чом не женишся
Дмитре бугаю?

Або до дівчини співають:

А вже весна,
А вже красна
Розвивайся липко.
Ой чого ходиш,
Чом не йдеш заміж,
Галю задрипко? [1, арк. 79].

Ой жаль, жаль да ще й невеликий, ще й невеликий.
Бо поїхав Павличок на сивім коні.
Ой як приїхав шапочку зняв
— Серце-Яриночко, я з коня впав,
Ой упав, упав та ще й не забився.
Мила Яриночко, я в тебе влюбився.
— Ой чи я буду щаслива з тобою,
Коли я стану твоєю дружиною?
— Будем щасливо з тобою жити
І будем завжди друг друга любити [2, арк. 51].

На теренах Західної Волині, крім веснянок, виявлено також побутування окремого пласту календарно-обрядових пісень — «гаївок». Виконували їх лише під час Великодніх свят і здебільшого на церковному подвір'ї. Гаївкова традиція характерна передусім для південно-західних районів Волині, принаймні ще в першій половині XX ст. тут були досить розповсюджені великодні хороводи, танці, ігри з піснями на подвір'ї біля церкви [13, с. 12; 20, с. 303; 37, с. 460]. На жаль, на початку XXI ст. вони збереглися переважно лише у пам'яті жінок старшого віку. Серед чинників, які зумовили їх фактичне зникнення, не останню роль відіграли активна антирелігійна кампанія та пропаганда «нової соціалістичної обрядовості» у радянський період, що засвідчують і самі респонденти: «Гаївки бавилася молодьож. Співали, подоляночки водили кругом церкви. І клякали, рушничок давали, вибирай собі кого хочеш: дівчина — хлопця, хлопець — дівчину... Дуже цікаво було. А за большевиків не можна було» [3, арк. 3]. Сказане підтверджує і той факт, що в тих районах Волині, які були приєднані до УРСР лише після Другої світової війни, цей пласт народної культури зберігся значно краще. У селах західної частини історико-етнографічної Волині вдалося зафіксувати декілька зразків гаївок. Провідне місце у цих народних творах посідає також тема кохання, домінують мотиви залицяння, вибору пари:

Сидить качур, сидить качур
Горохляне вінко. (двічі)
Вибирай си качуреньку
Що хорішу дівку. (двічі)
Єс там, єс там дівка
У старого війта. (двічі)
Хорошая, прибраная,
Тілько не робітна. (двічі)
До роботи не береться,
До серпа не гнеться. (двічі)
Як побачить кавалера —
Під боки береться. (двічі)

Коло роблять. І хлопець виходить і ту її вибирає. Бавляться кругом. Тако коло — хлопці і дівчата, а хлопець їден сидит і коли там співають, то він собі вибирає дівку. І потім вже співають, як він вже вибрав» [3, арк. 9]. Як засвідчує процитований опис, виконання гаївок супроводжували рухи, гра. На відміну від веснянок, які виконували здебільшого лише дівчата, безпосередню участь у гаївкових забавах брали також хлопці: «...То хлопці і дівчата так о руку

через плече і так цілий час — аж вже ся шнурок зробе. Тоді ся той шнурок вже розв'язує і ся каже:

Наші милі огірочки,
То ся в'ють,
То ся розвивають.

І тоді хлопці беруть дівчат і ведуть від церкви аж до клубу, поза клубом. Так файно бавилисі» [3, арк. 10].

Ще в середині XX ст. побутували серед волинян такі великодні ігри, як «Довга лоза», «Хрещик»: «Дівчата під церквою, хлопці грають «Довгої лози». Дівчата беруться за руки, і хлопці, і біжать; хто котрих переб'є. Кругом церкви так бігають...» [4, арк. 19]; «На перший, на другий день Хрещика грали» [4, арк. 9]. Очевидно, що головними учасниками цих ігор була молодь. Часто через ігри вона легалізовувала вчинки, які зазвичай заборонялися «на людях» [31, с. 88]. Наприклад, у деяких іграх обов'язковим елементом був поцілунок.

У народі великодні ігри недарма вважалися справжніми ярмарками наречених. Значною мірою вони відображали шлюбно-любовні інтереси громади [6, с. 699]. Саме під час великодніх забав церковне подвір'я, на якому збиралися майже всі селяни, за висловом В'ячеслава Камінського, «на три дні ставало місцем особливого пожвавлення, свого роду клубом» [20, с. 302]: парубки і дівчата показували себе одне одному, демонстрували свій новий одяг, свої здібності, зрештою, своє вміння поводитися на людях.

Веснянки та гаївки любовно-шлюбної тематики становлять найбільшу групу ігрових і хороводових пісень [19, с. 9—10]. Деякі дослідники пояснюють це тим, що міфопоетичне сприйняття весняної пори з її всезагальним оживленням у навколишній природі наклало особливий відбиток на сферу переживань і почуттів людини, пов'язаних із припливом любовних жадань, прагненням знайти собі пару і таким способом продовжити рід [16, с. 305]. Справді, домінування шлюбно-любовної тематики у веснянках та гаївках є цілком закономірним явищем. У період зимових м'ясниць значна частина старшої молоді одружувалася, тобто виходила зі складу молодіжної громади. Відповідно весною відбувалося формування нових молодіжних громад і певна частина молоді тепер отримувала право вступати у шлюб [5, с. 351]. Саме тому мотив вибору пари, а відтак і побажання швидкого шлюбу були дуже популярними у весняних обрядових творах.

Напевно, одним із найцікавіших елементів дошлюбного спілкування у весняному циклі народного календаря населення етнографічної Волині є великодній звичай «віддавати колодку», який безпосередньо пов'язаний з масничною обрядовістю. Суть цього звичаю у тому, що дівчата, яких вгощали хлопці («напивали до них колодку» під час святкування Масниці) обдаровували їх у відповідь на Великдень. Заздалегідь, протягом Великого посту вони вишивали хлопцям хустки: «На Паску вже кожна дівчина із хлопцем, з яким вона ходить, дружить, то повинна [...] на Паску вишити платочка» [1, арк. 91]. Інакше кажучи, на Великдень (точніше, на другий день Великодніх свят) дівчина символічно повертала «колодку» своєму хлопцеві, ніби віддячуючи йому за вгощання на Масницю: «Це напивають колодку. От збиралися хлопці, дівчата напивали колодку, а на Великдень вона йому повинна [...] оддати ту колодку» [1, арк. 112]; «Вже ми на Паску, кожна дівчина вишивала свому хлопцеві дуже гарного платка. Я його виробляла кружевом і на каждому углі вишивала квітку, пару голубів. Як вже на Паску, вже ці хлопці приходять до нас, шо приходили на колодку, і ми вже в ці платки їм нав'язували яйця крашані і цукерки» [1, арк. 42].

Частина респондентів стверджувала, що обов'язковим атрибутом повертання колодки були крашанки: «Я дівка, а ти парубок. От ми гуляєм. Він приходить, приносить... Це п'єм колодку — хлопці, дівчата. А дождали Паски, вже на Великдень я вишиваю своєму хлопцеві платок, зв'яжу там крашанок в той платок і йому дам» [1, арк. 65]; «Вже на Великдень вона йому дає яйця» [1, арк. 66]. Натомість інші респонденти наголошували, що обов'язково повертали «за колодку» вишиту хустину: «Дівчина вишивала платка і дарувала хлопцеві свому» [2, арк. 22]. В одному з волинських сіл (с. Вільгір Гощанського р-ну Рівненської обл.) вдалося записати навіть віршовані слова, з якими дівчина зверталась до свого парубка: «Платочки вишивали дівчата і дарували хлопцям на Паску:

Люблю тебе сердечно,
Дарю платок на вечно.
Як прийдеться до розлуки,
Віддай платок в руки» [2, арк. 12].

Підтвердити поширеність цієї словесної формули поки що не вдалося, через що вважаємо її локальною традицією.

Великодні ритуалізовані обдаровування виявляли взаємні симпатії молодих людей, їхні шлюбні наміри. Якщо дівчина повертала на Великдень хлопцеві «колодку», то це і сприймалося як підтвердження її прихильності: «Вже цей хлопець до неї хоче (свататись. — *Ю. П.*), вже вони там договорювались, то вона платочка дає йому [...], шоб всі бачили, і вже танцюють вони. То, кажуть, вже буде договор в них, вже буде сватати» [1, арк. 93].

Часто «напивання» і повернення колодки завершувались укладенням шлюбу, про що неодноразово згадували самі респонденти: «Ну, якшо такі, шо в них йде до весілля, то (дівчина. — *Ю. П.*) мала на Паску якогось там подарка нарихтувати» [1, арк. 54].

Словом, до 60-х рр. XX ст. включно звичай «віддавати колодку» у Великодні свята був дуже важливим елементом дошлюбного спілкування молоді у волинян Славутчини. Доцільно зазначити, що на теренах Гощанщини, де звичай «напивання колодки» під час Масниці автор цих рядків не виявив, звичай обдаровувати парубків крашанками і власноруч вишитою хустиною усе ж побутував. Щоправда, тут це великоднє обдаровування означували терміном «волочільне» [2, арк. 34].

Звичай обдаровування дівчатами парубків побутував і на теренах галицької частини етнографічної Волині. Зокрема, тут його зафіксував свого часу Мирон Кордуба. Щоправда, головним предметом місцевого обдаровування були не крашанки, а писанки. Вчений також зазначив, що у народній свідомості «писанка відіграє особливо важну роль в відносинах між дівчиною і парубком і подарована писанка має силу викликати або зміцнити любов» [23, с. 179]. Можна припустити, що раніше (до XX ст.) саме писанки були головним атрибутом більшості великодніх звичаїв, але після Першої світової війни вони поступово зникають на теренах Волині [37, с. 457].

Систему дошлюбного спілкування молоді у весняну пору доповнює також звичай обливання парубками дівчат на другий день Великодня; звідси й назва цього дня — «обливаний понеділок». До речі, цей звичай ще в XVII ст. привернув увагу французького інженера-картографа Гійома Левассера де Боплана [9, с. 117]. У середині XIX ст. обливання дівчат водою на теренах Волині теж фіксували народознавці [36, с. 24; 11, с. 439]. Нині цей звичай побутує тут спорадично. Головний ареал його розповсюдження — це галицька частина етнографічної Волині. Натомість у сусідньому Горохівському районі Волинської області під час етнографічного дослідження виявити його не вдалося. Сказане стосується і Славутського району Хмельницької області, який знаходиться у східній частині етнографічної Волині. Не відомий цей звичай і в південних районах Рівненської області, які входять до середньої частини Волині [15, с. 115; 22, с. 134]. Нічого не згадує про нього також сучасна дослідниця народного календаря Рівненщини Тетяна Пархоменко [30]. Щоправда, під час етнографічної експедиції в 2009 р. у Гощанському та Острозькому районах Рівненської області поодинокі респонденти стверджували, що в минулому «обливалися» [5, арк. 34]; «На другий день Паски дівчат обливали. Такий був обичай. Хлопці обливали дівчат. Дівчата ховаються, а хлопці їх підловлюють» [2, арк. 6].

Одразу потрібно зауважити, що в селах, розташованих у північній частині Гощанщини, ближче до Полісся, цей звичай не відомий зовсім [2, арк. 16, 20]. І справді, поліський етнографічний матеріал не дає нам підстав для твердження про існування тут звичаю великоднього обливання. Чітко окреслити ареал поширення цього звичаю у межах Волині можна буде лише після докладних польових етнографічних досліджень інших її частин.

На думку Віри Соколової, обливання водою є пережитком такого культурного явища, як весняні шлюби у слов'ян [33, с. 115]. Сучасні дослідники тезу про можливість існування весняних шлюбів уже спростували [14, с. 437], однак великоднє обливання все ж відігравало помітну роль у формуванні і регулюванні міжстатевих відносин у молодіжному середовищі [7, с. 454].

За словами респондентів, обливання мало публічний характер і відбувалося найчастіше на вулиці: «Бігали по цілій дорозі, втікали дівчата від хлопців» [3, арк. 4]. Водночас хлопцям дозволялося обливати дівчат також вдома: «Обливалися дівчата, хлопці. То як вже є дівчата в хаті, то стоять з відрами під дверима хлопці» [2, арк. 48]. За твердженням уже згаданого М. Кордуби, аби відкупитися від обливання водою, волинські дівчата обдаровували хлопців писанками чи крашанками [23, с. 179]. Натомість збереглися свідчення протилежного змісту: дівчата дарували крашанки хлопцям у відповідь за обливання, віддячуючи їм за це: «О то вже об'язательно дівчат пообливають. Хай де хоч сховаються, а найдуть таки і обллють. На волочілника то обливалися ше й як. То

ти прийшов, обілляв дівчину, то дівчина повинна тобі дать волочілного: яєць там, якесь печиво» [2, арк. 34]. Отже, великоднє обливання також виступало своєрідним ритуалізованим засобом молодіжного спілкування у народному календарі. Цю думку підтверджує інформація, яку наводить у своєму дослідженні Тетяна Агапкіна, описуючи традиції обливання у поляків. За її словами, парубок намагався облити саме ту дівчину, яка йому подобалась, а відмова від обливання дівчини вважалась виявом неповаги, знаком безчестя і сорому [6, с. 504—505]. У Середньому Подніпров'ї у понеділок парубки-обливальники і дівчата сходилися в одну хату, де в складку бенкетували, веселилися з піснями та музикою [29, с. 35].

Узагальнюючи сказане, потрібно відзначити, що тема дошлюбного спілкування, соціалізації молоді є важливим аспектом народного календаря волинян. Багато весняних звичаїв та обрядів безпосередньо чи опосередковано стосуються цієї сфери. Активне взаємне спілкування молодих людей найбільше виражене у молодіжних іграх та забавах, які вважались справжніми ярмарками наречених. Основними мотивами веснянок та гаївок, що виконувались протягом Великодніх свят, є побажання швидкого шлюбу та щасливого подружнього життя.

Звичаї «напивати» і «повертати колодку», відображаючи шлюбні наміри та взаємні симпатії молодих людей, відігравали особливу роль у дошлюбному спілкуванні волинян. Особливість звичаю «прив'язувати колодку» в тому, що його метою було стимулювати укладення нових шлюбів. Більшість описаних звичаїв, що мали чітко визначену прописку у народному календарі, проіснували до другої половини XX ст. включно, а окремі з них (великоднє обливання) побутують і досі.

Незважаючи на те, що молодіжні взаємини є ніби відокремленою автономною системою, яка не конче залежить від народного календаря, все ж у ритуальному просторі циклу весняних календарних свят вони посідають дуже вагоме місце.

1. Архів Львівського національного університету імені Івана Франка (далі — Архів ЛНУ ім. Івана Франка). — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 187-Е. — 120 арк.
2. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 297-Е. — 58 арк.
3. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 298-Е. — 13 арк.
4. Архів ЛНУ ім. Івана Франка. — Ф. 119. — Оп. 17. — Спр. 345-Е. — 78 арк.
5. *Агапкина Т.А.* Весна / Т.А. Агапкина // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н.И. Толстого : в 5-ти т. — М., 1995. — Т. 1. А—Г. — С. 348—352.
6. *Агапкина Т.А.* Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл / Т.А. Агапкина. — М., 2002. — 816 с.
7. *Агапкина Т.А.* «Обливанный» понедельник / Т.А. Агапкина // Славянские древности. Этнолингвистический словарь / под общей ред. Н.И. Толстого : в 5-ти т. — М., 2004. — Т. 3. Круг-Перепелка. — С. 454—455.
8. *Беньковскій И.* Обычаи и поверья, приуроченные к «Велыкодню» / И. Беньковскій // Кіевская старина. — 1895. — Т. XLIX. — Кн. 5 (май). — Отд. II. — С. 70—76.
9. *Боплан Ґ.* Опис України / Ґійом Левассер де Боплан ; пер. з фр., приміт. та передм. В. Косик. — Львів, 1998. — 180 с. : іл.
10. *Боян С.П.* Аграрні мотиви у весняно-літній календарній обрядовості бойків / С.П. Боян // Вісник Прикарпатського університету. Історія. — 2009. — Вип. XV. — С. 107—114.
11. *Воропай О.* Звичаї нашого народу. Етнографічний нарис : у 2-х т. / Олекса Воропай. — К., 1991. — Т. І. — 449 с.
12. *Ганцкая О.А.* Поляки / О.А. Ганцкая // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.): весенние праздники. — М., 1977. — С. 203—219.
13. *Гаюк С.* Волинські гаїлки / Семен Гаюк // Наш світ. — 1936. — Ч. 4 (квітень). — С. 12—15.
14. *Глушко М.* Походження та джерела слов'янської «колодки» як звичаю весняної календарної обрядовості / Михайло Глушко // Вісник Львівського університету : Серія історична. — 2005. — Вип. 39—40. — С. 433—455.
15. *Глушко М.С.* Історико-етнографічна Волинь : локалізація, межі (за матеріалами наукових досліджень другої половини XX — початку XXI ст.) / М.С. Глушко // III Міжнародний науковий конгрес українських істориків «Українська історична наука на шляху творчого поступу». — Луцьк, 17—19 травня 2006 р. : Доповіді та повідомлення : в 3-х т. / Укр. іст. т-во Волин. держ. ун-т ім. Лесі Українки. — Луцьк, 2007. — Т. І. — С. 111—119.
16. *Голубець О.* Любовно-шлюбна семантика гаївок давньої верстви / Орися Голубець // Народознавчі зошити. — 2001. — № 2. — С. 305—313.
17. *Горошко Л.* Символічна функція води у весняно-літній обрядовості українців Східних Карпат (очисний аспект) / Леся Горошко // Народознавчі зошити. — 2004. — № 5—6. — С. 705—713.
18. *Дмитрів З.* Ритуальний хліб у весняних звичаях та обрядах населення Рівненського Полісся / Зіновій Дмитрів // Народознавчі зошити. — 1997. — № 1. — С. 9—13.
19. Календарно-обрядові пісні / упоряд., передмова, приміт. О.О. Чебанюк. — К., 1987. — 392 с.
20. *Каминскій В.* Праздникъ Пасхи въ селе Косареве Дубенскаго уезда, Волынской губерніи / Вячеславъ Камин-

скій // Кіевская старина. — 1906. — Т. XCII. — Кн. 3—4 (мартъ—апрель). — Отд. I. — С. 299—320.

21. *Кашуба М.С.* Народы Югославии / М.С. Кашуба // Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы (конец XIX — начало XX в.) : весенние праздники. — М., 1977. — С. 243—273.
22. *Кирчів Р.* Історико-етнографічні райони України та етнографічні групи українського народу / Роман Кирчів // Етнографія України : навч. посібн. / за ред. С.А. Макарчука ; 2-ге вид., перероб і доп. — Львів, 2004. — С. 124—148.
23. *Кордуба М.* Писанки на галицькій Волині / Мирон Кордуба // Матеріяли до українсько-руської етнольоґії. — Львів, 1899. — Т. I. — С. 169—207.
24. *Котлярова Л.* Релікти звичаю «колодка» на Переяславщині / Людмила Котлярова // Етнічна історія народів Європи : зб. наук. пр. — К., 2009. — Вип. 28. — С. 101—105.
25. *Курочкін О.В.* Обрядовість (Календарні свята і обряди) / О.В. Курочкін // Поділля : Історико-етнографічне дослідження. — К., 1994. — С. 358—385.
26. *Кутельмах К.* Аграрні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / Корнелій Кутельмах // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів, 1999. — Вип. 2 : Овруччина, 1995. — С. 191—210.
27. *Кутельмах К.* Дохристиянські та християнські мотиви в календарних обрядах українців : грані співіснування / Корнелій Кутельмах // Народознавчі зошити. — 2003. — № 1—2. — С. 94—97.
28. *Кутельмах К.* Поминальні мотиви в календарній обрядовості поліщуків / Корнелій Кутельмах // Полісся України : матеріали історико-етнографічного дослідження. — Львів, 1997. — Вип. 1 : Київське Полісся, 1994. — С. 172—203.
29. *Максимович М.О.* Дні та місяці українського селянина : Етнографічна розвідка / М.О. Максимович ; упорядк., пер. з рос., вступ. стаття та прим. В. Гнатюк. — К., 2002. — 189 с.
30. *Пархоменко Т.П.* Календарні звичаї та обряди Рівненщини : Матеріали польових досліджень / Т.П. Пархоменко. — Рівне, 2008. — 199 с., іл., ноти.
31. *Петрова Н.О.* Форми дошлюбного спілкування в українців Одещини (весняно-літній цикл) / Н.О. Петрова // Записки історичного факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова. — Вип. 17. — Одеса, 2005. — С. 88—96.
32. *Познанський Б.* Весна в українському селі / Борис Познанський. — Львів, 1887. — 65 с.
33. *Соколова В.К.* Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов XIX — начало XX вв. / В.К. Соколова. — М., 1979. — 289 с.
34. *Теодорович Н.И.* Волынь в описаниях городов, местечек и сел в церковно-историческом, географическом, этнографическом, археологическом и др. отношениях / Н.И. Теодорович // Историко-статистическое описание церквей и приходов Волынской епархии. — Почаев, 1899. — Т. IV. Уезд Староконстантиновскій. — 928 с.
35. *Чеховський І.* Демонологічні вірування і народний календар українців Карпатського регіону / Ігор Чеховський. — Чернівці, 2001. — 303 с.
36. *Чубинский П.П.* Календарь народных обычаев и обрядов с соответствующими песнями // Труды этнографическо-статистической экспедиціи в Западно-русскій край, снаряженной Императорскимъ Русскимъ Географическимъ Обществомъ. Юго-западный отдел. Матеріалы и изследованія, собранныя П.П. Чубинскимъ — Санкт-Петербургъ, 1872. — Т. III : Народный дневникъ / П. П. Чубинский ; изданный подъ наблюденіемъ Н.И. Костомарова. — 486 с.
37. *Dymnycz N.* Obrzędy i wierzenia ludowe w okresie Świąt Wielkiej Nocy / Nazar Dymnycz // Rocznik Wołyński. — Równe, 1931. — T. II. — S. 456—461.
38. *Sokalsk B.* Powiat Sokalski pod względem geograficznym, etnograficznym, historycznym i ekonomicznym / Bronisław Sokalski. — Lwów, 1899. — 496 s.

Yuriy Pukivskyy

ON TRADITIONS OF PRE-MARITAL INTERRELATIONS IN THE YOUTH Of VOLHYNIA

(according to materials of spring cycle at traditional folk calendar)

In the paper have been considered some traditions of pre-marital interrelations known in Volhynia land during XX c. It has been stated that certain customs of spring cycle of traditional folk calendar had in fact been quite peculiar forms of youth' leisure. By use of his own field ethnographic materials the author investigates the structure and special features of ritual mutual relations of the unmarried youth in different parts of ethnographic Volhynia. An attempt has been made to determine their functional roles and symbolic meanings.

Keywords: pre-marital interrelations, traditional folk calendar, Volhynia, customs, youth' games.

Юрий Пукивский

ТРАДИЦИИ ДОБРАЧНОГО ОБЩЕНИЯ МОЛОДЕЖИ У ВОЛЫНЯН

(на материалах весеннего цикла народного календаря)

В статье рассматриваются традиции добрачного общения, бытовавшие у волынян в XX в. Доказывается, что отдельные обычаи весеннего цикла народного календаря выступали своеобразными формами молодежного досуга. Благодаря использованию собственных полевых этнографических материалов автор раскрывает структуру и характерные особенности ритуализированных взаимоотношений неженатой молодежи в разных частях этнографической Волыни. Сделана попытку обозначить их функциональное назначение и символику.

Ключевые слова: добрачное общение, народный календарь, Волынь, обычаи, молодежные игры.



Статті

Єжи С. ВАСІЛЕВСКІ

ПРОБЛЕМИ ЕТНОЛОГА ІЗ ГЛОБАЛІЗАЦІЄЮ: ЧИ В НЕЇ ВІРИТИ, ЯК ЇЇ ДОСЛІДЖУВАТИ, ЯК ПРО НЕЇ ГОВОРИТИ?

Події останніх років — світова фінансова і похідна від неї економічна кризи разом з їх неминучими суспільними наслідками — знову дають нам можливість усвідомити, як небагато перебільшення є у твердженнях дослідників глобалізації: у рамках цього процесу те, що вчора сталося в Нью-Йорку, сьогодні має вплив на ситуацію в Новій Гуті, а завтра буде мати вплив на життя у Новій Гвінеї. Такі загрозливі ситуації мобілізують нас задуматися над тим, у якій пропорції залишаються позитиви і негативи цієї домінуючої тенденції сучасності. Представники соціальної та культурної антропології, як й інших суспільних наук, ведуть дебати про механізми і наслідки глобальних переміщень, що спричиняють водночас гомогенізацію і диференціацію, пробують зробити баланс прибутків і втрат, які спричиняє цей процес у локальних культурах.

Ключові слова: глобалізація, глобалізаційна свідомість, переміщення людей, засоби капіталу, Інтернет, локальні культури.

Неминучість наслідків глобальних, наддержавних зв'язків, яку усі ми відчуваємо, їх швидкість та обсяг не можуть не викликати також звичайний людський подив. Хоча явища, з яких складається глобалізація, є старими, як світ, у певні періоди історії вони стають пришвидшеними; такі моменти супроводжує зростання усвідомлення того факту, що виражається у вигляді лапідарно влучних історичних висловлювань. Тому такими знайомими й актуальними інколи стають записані двадцять два століття тому слова грецько-римського історика Полібіуса, який був здивований тим, що «перед тим речі, які відбувалися на світі, не були пов'язані поміж собою, тепер (тобто від часу виникнення Імперії) усі події творять єдину в'язку».

Особисто мені — особі, яка протягом довшого часу проводить етнологічні польові дослідження, в основному, на території Монголії, Сибіру і Далекого Сходу, закарбувалось колись у пам'яті подібне формулювання, записане пером іншого стародавнього історика; поєднувало воно Європу і східні окраїни Азії в певному словесному висновку. Отже, британець Едвард Гіббон, пишучи в половині XVIII ст. свою синтезу подій Європи аж до часів новітніх «*Сутінки і падіння Римської Імперії*» і сягнувши певної староанглійської хроніки, знайшов у ній під датою 1238 інформацію про те, що на рибних ринках східної Англії панує такий крах, що за шилінг можна купити 50 оселедців, а все тому, що в результаті чуток про зближення наїзду монголів шведські та фризійські купці перестали сюди приїздити по рибу. Гіббон підсумовує словами, які варто процитувати і сьогодні: «Це досить дивне, що накази монгольського хана (ним тоді був Хулагу), який панував десь на кордоні Китаю, спричинили зниження цін оселедців на англійському ринку».

Напевно, можна сказати, що академічне розуміння глобального характеру явищ, у тому також етнологічне/антропологічне сприйняття явищ культури, виражається, подібно як поточна свідомість, лінією амплітуди. В історії нашої науки періоди, в яких дослідники концентрувалися на культурних явищах у географічному макромасштабі (дифузіоністичні концепції, зацікавлення мандрівками винаходів, імпортом змісту та інституцій культури) переплітаються із періодами концентрації на місцевих явищах, монографічних дослідженнях, пошуку і акцентуванні скоріше відмінностей, ніж подібностей. Також у ви-

падку кожного окремого дослідника це спрямування може змінюватися. Етнолог може розглядати дане суспільно-культурне явище двома способами: спочатку в мікромасштабі, з близької перспективи, розглядаючи їх як продукт локальних впливів, а іншим разом — у широкому плані, як наслідок загальніших механізмів і взаємозв'язків, беручи до уваги глобальний вимір явищ.

Ті, хто дивиться глобальніше, мають на даний момент перерву. Поточна реальність — недавній крах світової фінансової системи, економічний спад, а слідом за тим, у сфері суспільних явищ, криза довіри до основних суспільних інституцій, нестача нових політичних рішень — усе це боляче довело всюдисущість та силу наддержавних механізмів, відкриваючи, водночас, негативний вплив тих «наддержавних» чинників. У цій ситуації важко захоплюватися явищем, яке власне показує свою темну сторону. Якщо навіть така ситуація не зневажує попередні теоретичні розв'язання, то принаймні зменшує потребу у таких дебатах. Запізно також пропонувати читачеві наступний етнологічний метод глобальних досліджень, який базується на схемі: «досліджувати локально, інтерпретувати глобально». А це ж був перевірений, і, насправді, цілком непоганий спосіб, за допомогою якого вчений/емпірик/польовий дослідник міг безпечно висловлюватися про так складну і багатоаспектну тему, як глобалізація. Етнолог прикладав свої спостереження і міркування щодо локального способу, в якому глобальний процес протискається через чітко розміщене вухо голки, тобто визначене нею місце подій.

Такий спосіб писання про глобалізацію (особливо в представленні популярному та журналістському) ставав певною манерою; текст починався з короткої замітки, яка описувала яскравий випадок, що вражав контрастом між екзотичною локалізацією та появою там наднаціонального елементу культури, родом з іншого кінця світу: часом він прибував із Заходу, і тоді зміст був ультрасучасним; часом шокуюче явище прибувало з інших, також екзотичних племен; і, нарешті, третій варіант — сценка показувала плем'я, котре примандрувало до метрополії. Приклади можна побачити у провідних публікаціях — можуть то бути статті піонера-класика дослідження наддержавних пересувань Ульфа Ханнера [7, s. 11, 31, 137], програмний вступ до недавньої підручної антології текстів «*The Anthropology of Globalization*» [13, s. 3—4], чи, врешті, на польському ґрунті, публікації Вальдемара Куліговского, невтомного у вказуванні на локальний вимір домінуючих явищ сучасної культури [9] (2007, і численні публікації, написані раніше).

Без злосливості зауважу, що напевно спостереження тієї манери, яка народжувалася тоді, схилила десять років тому Джонатана Фрідмана, скандинавського антрополога, відомого дослідника суспільно-історичної інфраструктури глобалізаційних процесів, до порівняння стилю і мови більшості публікацій з області антропології глобалізації з програмою телебачення CNN. Його узагальнення було таке: «Деякі роботи на тему глобалізації є абсолютно аналітичними і теоретичними, однак більшість з них це виключно збірка вільних думок та міркувань. Роздуми над глобалізацією в розрізі досліджень культури є безтурботними і базуються, в основному, на інтелектуальній обробці матеріалів із засобів масової інформації, результатів пошуків в Інтернеті і подорожах» [17].

Нагадаю ще кілька його саркастичних запитань. «Чи світ став глобальним тільки віднедавна? Чи сьогодні усе насправді є іншим? Чи практики або (прошу пробачення) «культури» територіальні фактично перестали існувати? (...) поступ то глобалізація, творення глобального села, яке насправді є глобальним містом. Яке то захоплююче!... тільки — для кого?». Іронія цих зауважень хіба не цілком втратила актуальність.

Тому згадану хвилину перерви пропоную використати для загальніших роздумів і придивитися на сторінках нижче до нашого попереднього розуміння глобалізації. Хочу поділитися власними клопотами із сприйняттям і оцінкою цього процесу, оскільки його представляють в антропологічній літературі. Це письменництво повинно бути джерелом натхнення, методологічними вказівками та спонукати до вироблення власного погляду на таке явище. Звичайно, це тільки скромна спроба представити літературу, яка, зрозуміло, буде недостатньо репрезентативною щодо її величезної кількості.

Почну від уже згаданих вагань, в якій мірі глобалістичні студії у виконанні нашої дисципліни

є чимось новим, наскільки відкривають очі на те, що невідоме чи небачене, а скільки в них продовження давніх етнологічних аксіом або, що гірше, очевидного і банального (хтось написав «глобаналістика»). Щоб не віднести себе цими словами відразу до буркотливого ар'єргарду і не впасти в цей тон, підкреслю справді амбівалентний, дилемний характер цієї ситуації. З одного боку, досить пригадати, що етнологія завжди наголошувала на глобальному, дифузійному характері культури; з другого — чи з огляду на якісні відмінності сьогоднішнього перебігу подій хтось мав би право назвати найновіші відкриття словами «це вже давно відомо»?

Прецінь, то ж все відомо. Як довго вже триває згадування в етнологічній літературі певного «родовитого американця», який колись з'явився з-під пера антрополога Ральфа Клінтона, що прокидається в ліжку (яке є винаходом, що походить із Близького Сходу), на бавовняній постелі (індійський винахід), в піжамі (з Китаю), а решту дня проводить поміж предметів, які походять із усіх можливих культур і континентів? Ця повчальна історія має понад сімдесят років, вона курсувала по підручниках із етнології з моїх студентських років, а сьогодні її цитують згадувані Ханнер чи Куліговскі [7; 9, s. 28—29], тепер вже в зв'язку із явищем глобалізації.

Не без почуття злосливої втіхи читаю в книзі Ханнера [7, s. 72], з яким здивуванням він усвідомив собі, що дослідження глобалізації означають певне повернення до концепції дифузійного характеру — цей напрямок у антропології вважався давно відмерлим. Моя *Schadenfreude* виникає тільки тому, що я сам переживаю таке ж здивування, спостерігаючи, як постулати, колись відкинуті мною як нецікаві, сьогодні знову повертаються до життя в славі глобалістичної актуальности та привабливості. «Чому інуїти з північної Канади захлиснулися технологією GPS, відмовляючись від випрацюваних століттями способів пересування по льодових пустелях», — запитують Буршта, Чубай і Куліговскі [3, s. 49]. На перший порух хотілося б відповісти серією риторичних запитань: чому польські гуралі носять сьогодні кросівки, якщо керпці служили навіть краще? А чому тирольці ходять на дискотеки замість того, щоб гарно йодлувати та приплескувати в танці по литках, як їхні діди? А чому лапонські пастухи оленів ганяються за загубленими особинами на вертольотах замість того, щоб запитати перевірених шаманів-нойдів? А мешканці канарійської Гомери — чи не могли би і далі використовувати мову голосного свисту замість телефонів? Усілякими такими проблемами роками займалися автори досліджень модернізації села і не потрібні були для цього відкриття глобалізації.

Дилема «глобалізація: нове явище чи одвічний феномен» видно виразно, коли різні автори звертаються до історичних відступів. Подаються різні часові цезури, завжди, зрештою, із усвідомленням того, що вони можуть бути тільки умовні. Сучасна мережа комп'ютерних мереж? А може на кілька десятиліть раніше телевізійна мережа, яка, за пророцтвом певного радикального католицького провидця, ще четверть століття тому мала змінити світ на глобальне село? А чому не прокладання трансатлантичних телеграфних кабелів у половині XIX століття? Або просвітянський похід розуму? Колоніальна експансія ренесансної, капіталістичної Європи? Світове розповсюдження універсального християнства? Еллінізм, завоювання Олександра Великого і усі, зрештою, імперіалістичні походи? Створення сільського господарства 12 тисяч років тому? А чому не — *regressus ad infinitum* — усі інші, раніші і пізніші переміщення людей і культурних цінностей, починаючи від виходу людиноподібних з ущелини Олдувай?

Необхідно пам'ятати, частково всупереч Антонію Гідденсу і багатьом іншим, що компресія часу і простору — то явище щонайменше не нове; можемо пригадати собі про існування в історії трансконтинентальних переміщень, помостів і з'єднань, якими перетікали люди, товари, гроші, інформація і символи. Насправді сьогоднішня глобалізація — це феномен набагато швидший і більш інтенсивний, ніж давніші експансії, але ця інтенсивність є тільки похідною нашого пізнього, заавансованого місця на кривій еволюції виду та суспільно-культурного розвитку; зростаючи в послідовному порядку, вона підноситься щораз швидше вгору — але це є та сама крива.

Проте не варто зовсім ігнорувати переломних якісних змін, які відбулися на цій дорозі. Нагадаю викладену у вступі тезу, що безперервний процес

глобалізації супроводжують періоди стрибкової, посиленої «глобалізаційної свідомості», яка зростає під час виконання виразних стрибків — політичних, географічних, цивілізаційних. Згадуваного там Полібіуса цитує не хто інший, а класик глобалізаційної тематики Роланд Робертсон, який ввів це поняття до соціологічного обігу і який сам є речником такого віддаленого датування початку глобалізації — з римських часів [10, s. 21]. Подібне зростання свідомості відчувається сьогодні, а схиляють нас до того політичні зміни, які відбуваються на наших очах і які неможливо було собі уявити ще 25 років тому (падіння Стіни, послаблення позиції національної держави, зменшення щільності її кордонів, успіх універсальної ідеї прав людини), ринкова дерегуляція, полегшення масового переміщення людей, товарів, засобів капіталу, необмежена сила Інтернету.

Антропологічна дискусія про те, чи якесь віддалене історичне явище було проявом глобалізації чи ще ні — це, звичайно, потрібне ерудиційно-інтелектуальне тренування. Усвідомлення того, що приголомшуючі нас своєю глобальністю феномени сучасності мають свої аналоги в недалекому (але, однак, «перед-постмодерному») минулому, може теж зменшити запал, з яким його презентують. Ось приклад індійського Бангалуру, який живе із передавання інформації телефоном та інтернетом та надає зовнішні послуги (*outsourcing*) цілому світу, що — зовсім слушно — представляється вершиною сучасної делокалізації. Найвищим елементом такого відірвання подається інформація — під лозунгом, що справляє враження «*Outsourcing God*» — що західноєвропейські костели, які потерпають від кадрових проблем та змушені ощаджувати кошти, замовляють власне в Індії служби Божі на замовлення їхніх вірних (ціна послуги становить тільки 1—3 euro замість європейських 50 [18]. Однак сенсаційність таких відомостей зблідне, якщо пригадаємо собі, що вже роками польські костели та окремі ксьондзи отримували подібні замовлення (які є відразу і фінансовою допомогою) від німецьких парафій. З іншого боку, промовистим свідченням існування сучасної «диз'юнкції» [1] (термін Appaduraia, 2005) і некогеренції явищ є для мене факт, що в англінізованому штаті Карнатака, столицею якого є Бангалур, навчання англійської мови у початкових школах уже роками... заборонене через побоювання перед втратою дітьми їх рідної мови [16].

Час поставити наступне принципове питання, в логічному порядку може навіть першочергове поруч з питанням про те, чи глобалізація є явищем новим чи старим. Буде то сумнів, чи вона взагалі існує. В антропології такої тези хоч не виникає (бо концентрація на дослідженні локальності та ігнорування глобального виміру — це, однак, є чимсь іншим, ніж відверте нехтування ним) і не маю наміру бути її експонентом. Слід, однак, пам'ятати, що навіть у економіці чути голоси, які застерігають перед переоцінкою глобального, наддержавного виміру виробництва, торгівлі, фінансових потоків, міграції робочої сили, тобто тих найбільш очевидних складових. Для власного використання назву це «теорією 10 процентів» згідно з гарвардським економістом Панкаєм Гемаватом (2007), який в постійних полеміках з Томасом Фрідманом і його закликом «Земля є плоскою» пропонує охолоджуюче гасло семі-глобалізації; він погоджується, що процес посилення міжнародних ринкових явищ є фактом, але воно охоплює тільки ці 10% ринку; решта має надалі вимір локальний чи національний.

Якщо після того можна сумніватися в існуванні якоїсь істотної в процентному виразі глобальної економіки, то тим більше, можна питатися, чи є щось таке, як глобальна культура. Дискусія на цю тему може часом нагадувати дебати про те, чи склянка є наполовину повна чи наполовину порожня, але й так завершиться очевидним компромісом, що незалежно від усіляких обмежень глобалізації національні культури та локальні спільноти підлягають її впливу і проходять істотні перетворення. Якщо абстрагуватися від політичного аспекту справи, то слід нагадати принаймні два найочевидніші, пов'язані між собою механізми, які найбільш ефективно працюють на справу культурної уніфікації світу. Перший — це поширення ідеології консумеризму, яка охоплює приблизно таку саму групу товарів або швидше їх марок, другий — це масовий, медіальний переказ змісту культури, переважно розважального характеру. В цій сфері відбувається значна культурна уніфікація настільки, що незабаром треба буде проводити коригування такого спрощеного образу.

Але якщо ставити питання про існування глобалізації, то також тому, щоб не забувати, що теоретичне значення цього поняття є дуже проблематичним. Особливо критичні відносно системи західні інтелектуали трактують її не як нейтральний описовий термін, але як фікцію, стан, який існує тільки в медіах (в основному, завдяки Інтернетові), як міф чи «мета-міф», часом навіть як «рукопис насильства» (Suzanne Bergeron) чи «нарацію ексмісії» (Saskia Sassen), у найкращому випадку тільки «проект» (Pierre Bourdieu), створений по суті наддержавним, великокорпораційним капіталом для виправдання і «депроблемізації» жадібної експансії. У детальних антропологічних дослідженнях діяльності великих фінансових інституцій показується, зрештою, фіктивність, багатозначність та розпливчатий характер цієї вигаданої глобалізації як їх основного гасла. Виявляється, що воно є скоріше інструментом промоції та мобілізації, знаряддям переконання та самореклами, елементом внутрішньої релігії великого банку — але не компактною програмою, бо воно не перекладається послідовно на конкретні дії [8]. Глобалізація має виразно свою, говорячи мовою Аппадурая, диз'юнкцію, розщеплення і непостійність, як і все у постмодерному світі.

З цим пов'язане запитання — чи глобалізація є доброю чи поганою і для кого. Побутує переконання, що власником її бенефіцій є Захід/Північ (а, точніше, фінансові еліти цієї території, бо навіть на цій привілейованій території виникають нерівності між багатими і бідними), що доплив користі від неї до країн Третього Світу максимум вирівнює заподіяні нею шкоди, в кожному випадку є сумнівний або обмежений (охорона здоров'я, боротьба з голодом, освіта). Однак, щоб ці спостереження не переродилися в дискурс зверхності з орієнтальним ухилом (бо вони можуть виглядати як доведення економічної та технологічно-інтелектуальної вищості Заходу, творячи загальний підхід *the West and the rest*), доповнюють її контрастними прикладами культурного імпорту із колишніх колоній, в основному у таких сферах, як мистецька діяльність і розваги, наприклад, танець чи музика. По суті, від політичних поглядів дослідника буде залежати, чи наведені факти він буде інтерпретувати як прояв живучості змісту культурних периферій, які займають помітне місце в житті метрополії, чи подасть їх як наступний прояв домінації корпоративного промислу культури, приймаючого рішення про те, хто з артистів племені буде глобально презентований.

З етнологом такий вибір політично-аксіологічний перекладається на рішення щодо місця досліджень та вибраного випадку. Треба усвідомлювати, що напевно не вдасться очиститися від упереджень в темі, яка є дуже заполітизованою. А якщо про це йдеться, то без осуду зверну увагу на досить очевидний факт, що на запитання, чи можна досліджувати глобалізацію, не займаючи політичної позиції, польські антропологи (знову говорю *ми*, не *вони*) не поспішають із відповіддю, ані, тим паче, з деклараціями. Адже від цієї позиції залежить рішення, що досліджувати, а на що закрити очі; то вона, по суті, є першою інстанцією при — тільки на вигляд політично нейтральному — виборі території, вона визначає нашу вразливість на певні інформації, засліплюючи на протилежне.

Час, нарешті, поставити запитання, яке до недавно стояло на порядку денному в антропології і має принципове значення: «Чи глобалізація веде до культурної гомогенізації світу, чи скоріше до зростання різнорідності в процесі гібридизації, креолізації, появи нових локальних якостей?». Тут знову повторюється ситуація з наполовину наповненою склянкою: касандрівські пророцтва тих, які вболівають над загрозою втрати культурних відмінностей зрівноважуються авторитарними запевненнями Аппадурая і багатьох інших, що глобалізація урізноманітнює, а не призводить до втрати особливостей. Слід зауважити, що ці два великі суперечні дискурси є такими ж елементами суспільної реальності, як і гомо- і гетерогенні процеси, які об'єктивно відбуваються у світі. Досить очевидний компроміс вже давно сформулював Фрідман [5, s. 311] і часто за ним повторюють: «Культурна фрагментаризація і модерністична гомогенізація — це два однаково конститутивні напрямки глобальної реальності».

Приглядаючись до особливих антропологічних пропозицій у цьому питанні слід пам'ятати про існування певного антропологічного викривлення. Ним є професійне переконання, що культурна різнорідність є цінністю, що сенс і майбутнє антропології полягає також на документуванні відмінностей. Чи таке наставлення можна узгодити із

нейтральним поглядом на глобалізацію? Мотивований вірою в цінність різнорідності дослідник ризикує, що його спостереження будуть доводити грізний, уніфікуючий вплив глобалізаційного пресу або навпаки — поступової диверсифікації як ефекту накладання глобалізації на різні локальні тла (обидва варіанти будуть напевно узгоджуватися з його особистими передумовами, очоленими політичними переконаннями).

Антрополог за свій фаховий обов'язок вважає захист культурної різноманітності світу — принаймні через її документування, популяризацію знань та стимулювання турботи про неї. Але водночас добрим дослідником є той, хто зауважить різницю під рівнем подібностей і зможе показати, що сам глобалізаційний зміст може мати різне значення у різних сприймаючих його середовищах. Пристрої системи GPS ескімоси використовують для орієнтування у важких умовах, виштовхуючи традиційні знання (як пишуть цитовані вище три автори), але вже індіанцям Зуні дозволяють, як запевняє автор монографії, точно встановлювати межі їх полів, спричинюючись до кращого розв'язання суперечок про землю, які перешкоджали відродженню тубільного сільського господарства (Cleveland 2000). Досліджувана ближче бразильська сальса, яку імпортував Захід і яку танцюють на зібраннях у великих містах, є іншим явищем у Сакраменто, де є виразом космополітичних поглядів, іншим у Белфасті, де застосовується до сегрегації, іншим у Гамбурзі, де є елементом німецького *Multikulti* [12].

Прекрасним прикладом є, звичайно, мережа МакДональдс, у випадку якої дослідники змагалися у вишуковуванні локальної специфіки функціонування і суспільного сприйняття, не зважаючи на взірцево стандартизовані процедури діяльності. У Пекіні заклади цієї мережі будуть давати спрагненим молодим *yuppies* почуття участі в американській культурі чи навіть глобальній, у Москві буде довкола них створюватися атмосфера «*нашості*», хоч би через введення російської *карточки*, знову ж мешканці Гонконгу зважають на вигоду, незобов'язуючий стиль і чистоту туалетів [4].

Усе це, може, і є влучними спостереженнями (питання, на скільки новаторськими), але чи фаховий навик розглядання через лупу не призводить до розрегулювання масштабу. Сконцентрований на нюансах антрополог не визнає, що хоч може не всюди ідентичний, але на смак то все ж без помилок... МакДональдс. Він буде обстоювати, що мобільний телефон інакше використовується в Індії, де передаються за допомогою SMS-ів довгі епічні тексти, а інакше в Японії, де його обвішують брязкаючими пластиковими лялечками, які нагадують давні мініатюрні твори мистецтва — підвіски нецке, хоч мають сучасну назву *maskot*; знову ж в Монголії відкриє звичай давання подарунку у вигляді поповнення рахунку телефону. А отже глобалізація, скаже такий дослідник, не призводить до гомогенізації, а навпаки, гетерогенізує і стимулює до різноманіття. Натомість, для неантропологічного спостерігача важливим буде те, що тут і там є такі самі телефони, що всюди дивляться ті самі телевізійні казки, що ідентичними візуальними символами, «золотими дугами МакДональдса» — не кажучи про його смакові та запахові сигнали — буде прикрашений міський пейзаж Заходу і Далекого Сходу.

Я зовсім не впевнений, що антропологічне спостереження різних нюансів хоч і є точніше, але чи в кінцевій оцінці слушне. Як це встановити, не потрапляючи у замкнене коло, ані не роблячи з цього винятково справи смаку? Опоненти глобалізації будуть мати рацію, стверджуючи, що обсяг того, що після проїзду глобалізаційного катка було втраченим чи вирівняним, є більшим або важливішим за те, що утворилося нове; що гомогенізовані елементи є виразнішими і нагляднішими від локальних видозмін. Вишукування нюансів, які утворилися у різних місцях після хвилі глобалізації, наводить на думку (хоч боюся, що моя метафора не буде прозорою), що це уточнення в наступних обчисленнях тих цифр, які знаходяться на щораз дальших місцях після коми; що ж з того, що ми обчислимо наступну після коми складову числа ϖ, і так не збільшиться воно від того до величини 3,15; стандарт є вже безжально встановлений (центральним офісом МакДональдса, звичайно).

Знову варто також пригадати про політичні чи світоглядні суперечки, які може переживати дослідник та про такі власне передумови його досліджень. Повторимо знову, що від його політичного світогляду більше, ніж від іманентних рис реальності,

буде залежати, чи захоче він акцентувати на домінації глобалістичного культурного промислу чи навпаки — на силі малих, а, отже, винахідливості споживачів цього промислу. У першому випадку можна наразитися на закид ігнорування суб'єктивності чи справності споживачів і виконуваної ними «негоціації значень», що ніби-то «суб'єкт медіює в процесі глобалізації». У другому випадку дослідник грішитиме недооцінюванням тоталізуючого ефекту світового капіталізму (не говорячи вже про те, що його переслідує аристократична критика поганої якості того змісту). В результаті найбезпечніше буде піти на виважений компроміс енциклопедичного гасла: «Популярна культура щораз більше творить глобальний смак, але водночас витворює критичних споживачів, які не дають змоги їй остаточно уніфікуватися» [2, s. 6263].

Інший прояв тієї ж принципової непевності, чи і якою мірою глобалізація несе уподібнення, а якою — диференціацію, міститься в двох часто використовуваних і протилежних за значенням термінах: креолізація і балканізація. Ці два поняття географічного походження можна вважати складовими наступної дилеми: якою мірою перенесення однієї локальності в межі іншої локалізованої культури чи культурного меланжу (наприклад, нігерійського племені до Лондону) тягне за собою нову культурну якість, а наскільки є тільки додаванням чужорідного елемента; оскільки такий процес не провадить до інтеграції, то його можна також назвати геттоізацією, хоч на практиці культурна ізоляція може мати сьогодні тільки відносний характер.

Проілюструю ці сумніви конкретним, спеціально виразним прикладом. Лондонська поліція запрошує до співпраці антропологів, які знають культурні реальності різних етнічних груп, які сюди прибувають, щоб допомогти правильно інтерпретувати злочини. Ось, наприклад, знайшли мертву дитину із вирізаною печінкою. Це можна інтерпретувати, якщо ігнорувати культурний підтекст, як непрямий доказ винуватості, який вказує на торгівлю органами. Тим часом, якщо тут появиться якийсь слід іншої культури, наприклад нігерійський контекст, то обізнаний спеціаліст може припускати, що за цим може критися замовлення від старого хворого нігерійця, який, згідно із старими рецептами, функціонуючими до сьогодні, буде носити цей орган прикладеним до тіла з надією, що вилікує свою печінку. Відповідно буде скероване слідство.

На протилежному полюсі можна розмістити приклад музики, хоч би нігерійського стилю *юю*, який є зкреолізованим продуктом і надалі піддається креолізації. Музика в часи технічних можливостей є складником культури, який особливо легко піддається глобалізації. Вона долає міжконтинентальні відстані та прірви між культурами (свого часу в цьому нас переконував спів хору *We are the World!*). Кар'єра репу в Японії або музичних фільмів родом із Боллівуду власне в Нігерії — це підручниковий предмет зацікавлень для антропологів, які вивчають глобалізацію; на щастя, вони зауважують, що «навіть *world music* не пливе вільно світом» [11, s. 79].

Концентрація на проявах, назвемо то «легкої креолізації», може призвести до викривлення образу глобалізації. Під впливом таких прикладів вона буде розглядатися як процес мало не самочинний, як хімічна реакція, як розчинення і склеювання. Тим часом, це складна конфліктна ситуація, в якій не все пливе так гладко світом, як *Ода радості*. Глобалізація — це процес, який реалізується під час стикання і тертя, що ніби очевидно, але треба було, щоб з'явилися книжки з такою власне назвою [14], щоб термін *Friction* став найцікавішою за останній час призмою, через яку розглядаємо глобалізацію (принаймні в середовищі гарвардських антропологів). Заголовкове «тертя» — це метафора на означення суті, чи, скоріше, всіх процесів, які проходять на стику суспільства Даяків індонезійського Калімантану і прибульців, які експлуатують місцеву деревину: поруч із негативними також і тих креативних, де власне *притирається* нова якість. У його світлі треба також осмислити тези про універсальну дію добре змащеної глобальної машини, як і катастрофічне переконання про згубність зіткнення з цивілізацією.

На закінчення останній сумнів, який викликає неспокій, але має мало академічний, але, напевно, не антиакадемічний характер. Багато текстів про глобалізацію є звичайно нудними, а вміщені там сенсації є до болю банальними. Признаюсь, що за таку власне «глобаналізацію» прикладів маю дуже велике бажання звинуватити не кого іншого, а Ульфа Ганнера, пригадуючи хоч би його спостережен-

ня, які стосуються етнічної диференціації Стокгольму, або перераховування складових рис космополітичного міста [7, s. 223—236]. Навпаки, дещо ніяково від його інших спостережень, що у кіосках дільниць міста, в яких мешкають азіатські іммігранти, продаються інші газети, ніж в центрі, що бачимо там інші магазини і інші марки, або що світова метрополія повинна мати аеропорти, готелі і культурно-розважальні заклади... («Яке це захоплююче!... тільки — для кого?». Хіба для когось, хто того сам не міг зауважити, бо сидів на одному місці; але звідки взяти сьогодні такого простака — щораз менше їх серед зглобалізованих досліджуваних, тим важче знайти їх поміж дослідників). Хочеться крикнути, що цей король теоретизування є дуже скупо вдягнений.

Не хочу бути оскарженим у етнологічному ескапізмі — мені не усміхається прочухан, який отримав від Вальдемара Куліговского [9, s. 24], старий Леві-Стросс за виявлення під час подорожі до Кореї зацікавлення виключно архаїчним шаманізмом та ігнорування досягнень промисловості господарів. Тому декларую, що напевно визнав би цікавим зразок «локальних знань» стокгольмських кіоскерів на тему етнічних передумов продавання преси або співвіднесені із знанням справи «модні» настрої турецьких емігранток. Антропологові не можна вже писати, що Coca-Cola і кросівки Адідас продаються в цілому світі. Якщо хоче сказати про це щось вартісне та пізнавальне, то треба ознайомитися хоч би із конкретними маркетинговими стратегіями, завдяки яким свідомо, продумано та, напевно, культурно еластично застосований такий ефект ринкової *omnipresence* було досягнено. Насправді, ризикую тоді вийти поза традиційний фах та межі здобутої в університеті компетенції, але власне антропологія глобалізації не забороняє втручатися у чужі справи.

1. *Appadurai Arjun*. Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization / Appadurai Arjun // Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji. — Kraków : Uniwersum, 2005.
2. *BoliI John*. Globalization and World Culture / Boli John, Lechner Frank J. // International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences / N.J. Smelser, P.B. Baltes [eds.]. — Oxford : Elsevier, 2001. — S. 6261— 6266.
3. *Burszta Wojciech*. My, handlarze zadziwienia i agenci miłości / Burszta Wojciech, Czubaj Mariusz, Kuligowski Waldemar // *Po Geertzu*. — (op. cit.). — № 2 (35). — 2007. — S. 44—51.
4. *Caldwell Melissa*. Domesticating the French Fry: Mc Donald's and Consumerism in Moscow / Caldwell Melissa // The Anthropology of Globalization, 2008. — S. 237—253.
5. *Friedman Jonathan*. Being in the World: Globalization and Localization / Friedman Jonathan // Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity / Mike Featherstone (ed.). — London : Sage, 1990. — S. 311—328.
6. Ghemawat Pankaj. Redefining Global Strategy: Crossing Borders in a World Where Differences Still Matter / Ghemawat Pankaj. — Boston : Harvard Business School Press, 2007.
7. *Hannerz Ulf*. *Transnational Connections: Culture, People, Places* / Hannerz Ulf // Cyt. za wydaniem polskim: Powiązania transnarodowe. Kultura, ludzie, miejsca. — Kraków : Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, 2006.
8. *Ho Karen*. Situating Global Capitalisms: A View from Wall Street Investment Banks / Ho Karen // The Anthropology of Globalization, 2008. — S. 137—164.
9. *Kuligowski Waldemar*. Antropologia współczesności. Wiele światów, jedno miejsce / Kuligowski Waldemar. — Kraków : Universitas, 2007.
10. *Robertson Roland*. Mapping the Global Condition: Globalization as the Central Concept / Robertson Roland // Global Culture. Nationalism, Globalization and Modernity / ed. Mike Featherstone. — London : Sage, 1990. — S. 15—30.
11. *Schade-Poulsen Marc*. Which world? On the diffusion of the Algerian raï to the West / Schade-Poulsen Marc // Siting Culture. The shifting anthropological object / ed. Karen Fog Olwig, Kirsten Hastrup. — London and New York, 1997. — S. 59—85.
12. *Skinner Jonathan*. The salsa class: a complexity of globalization, cosmopolitans and emotions / Skinner Jonathan // Identities. — Vol. 14. — Issue 4. — 2007. — S. 485—506.
13. The anthropology of globalization // The Anthropology of Globalization. A Reader / ed. Jonathan Xavier Inda, Renato Rosaldo (wyd. 2). — Malden; Oxford : Blackwell, 2008.
14. *Tsing Anna Lowenhaupt*. Friction. An Ethnography of Global Connection / Tsing Anna Lowenhaupt // Princeton and Oxford : Princeton University Press, 2005.
15. *Cleveland David A*. Commentary: Globalization and Anthropology: Expanding the options / Cleveland David A. // Human Organization : Fall, 2000 // http://findarticles.com/p/articles/mi_qa3800/is_200010/ai_n8903560.
16. *Das Gurcharan*. Foreword to Guy Sorman's book, Year of the Rooster. — B. d / Das Gurcharan // http://ccs.in/gdas/?page_id=72.
17. *Friedman Jonathan*. Indigenous Struggles and the Discreet Charm of the Bourgoisie / Friedman Jonathan // Journal of World-Systems Research. — 1999. — Volume 5. — № 2. — S. 391—411. — (http://csf.colorado.edu/jwsr/5).
18. *Srivastava Siddhart*. Outsourcing religion, on a wing and a prayer, «Asia Times online». — May 1 / Srivas-

tava Siddhart // www.atimes.com/atimes/South_Asia/ FE01Df05.html 2004.

Jerzy S. Wasilewski

AN ETHNOLOGIST'S PROBLEMS WITH GLOBALIZATION: IS ONE TO BELIEVE IN IT, HOW IS IT TO BE STUDIED, HOW TO SPEAK ABOUT IT?

Some events of recent years, as financial world crisis and descended from it economical one — both accompanied by their inevitable social consequences — one more time present us with an opportunity to conceive that there is rather small exaggeration in globalization scholars' notion: in the framework of this process something that happened yesterday in New York now has strong hold over situation at Nowa Huta and will have effect on tomorrow life in New Guinea. Such intimidating situations mobilize us to think on proportions still being left for positives and negatives within this dominating tendency of the present. Representatives of social and cultural anthropology as well as those of other humanitarian sciences make debates on mechanisms and consequences of global transformations causing homogenization and differentiation and try to make a balance of profits and losses brought by this process into local cultures.

Keywords: globalization, global consciousness, transposition of humans, capital means, Internet , local cultures

Ежи Василевский

ПРОБЛЕМЫ ЭТНОЛОГА С ГЛОБАЛИЗАЦИЕЙ: ВЕРИТЬ ЛИ В НЕЕ, КАК ЕЕ ИССЛЕДОВАТЬ, КАК О НЕЙ ГОВОРИТЬ?

События последних лет — мировой финансовый и вызванный им экономический кризисы — вместе с их неизбежными общественными последствиями — вновь предоставляют нам возможность осознать сколь незначительны преувеличения в утверждениях исследователей глобализации: в рамках этого процесса случившееся вчера в Нью-Йорке сегодня влияет на положение в Новой Гуте, а завтра будет воздействовать на жизнь на Новой Гвинее. Столь угрожающие обстоятельства заставляют нас задуматься, в каком соотношении пребывают положительные и отрицательные стороны этого преобладающего направления развития современности. Представители социальной и культурной антропологии, как и других общественных наук проводят дебаты о механизмах и последствиях глобальных перемещений, ведущих одновременно к гомогенизации и дифференциации и пытаются установить равновесие достижений и утрат привносимых этим процессом в местные культуры.

Ключевые слова: глобализация, глобализационное сознание, перемещение людей, средства капитала, Интернет, местные культуры.



Галина МАГАС

ТРАДИЦІЙНІ МОТИВИ У КОЛЯДКАХ ТА ЩЕДРІВКАХ СТРИЙЩИНИ: ЗАГАЛЬНОУКРАЇНСЬКИЙ КОНТЕКСТ

У статті розглядається система традиційних мотивів колядок та щедрівок Стрийщини. Основний акцент поставлено на величальних та побажальних мотивах, оскільки такі сюжетотворчі елементи є ключовими у контексті зимової календарно-обрядової поезії Стрийського Підгір'я.

Ключові слова: Стрийщина, календарно-обрядовий фольклор, традиційний мотив, величання, побажання, ідеалізація.

Фольклорний мотив належить до ключових компонентів художньої організації творів усної словесності, «становить змістову тканину і структурну основу твору» [32, с. 355]. Дослідження календарно-обрядового фольклору певної місцевості крізь призму мотивної системи дає змогу з'ясувати його зв'язок із загальноукраїнською традицією та заразом виявити регіональні особливості.

Колядки та щедрівки Стрийського Підгір'я володіють певним набором специфічних мотивів, які можна розподілити на декілька тематичних груп: величальні, побажальні, ритуальні, поминальні, аграрні, весільні, військові, космогонічні та апокрифічні. Зауважимо, що показовим є їх взаємозв'язок та реалізація у конкретному фольклорному зразку, оскільки мотив як найменша оповідна одиниця може належати відразу до кількох груп, мати декілька семантичних ядер. Як слушно відзначив В. Сокіл, «мотиви мають здатність до варіювань і семантичних змін, що забезпечує можливість розвитку старих і створення нових сюжетів у межах фольклорної традиції» [32, с. 355]. Так, наприклад, мотив «господар працює у полі» відноситься водночас і до аграрних, і до величальних. Полісемантичність мотиву зумовлена, ймовірно, тим, що він належить не окремому тексту, а традиції загалом, а тому може розглядатися з різних позицій. Це в деякому розумінні робить його універсальним, придатним до творення нових сюжетних схем.

Величальні мотиви є своєрідним стрижнем архаїчних зимових календарно-обрядових творів Стрийського Підгір'я. Вони наявні у всіх зафіксованих текстах, які так чи інакше спрямовані на возвеличення певних об'єктів — чи то природних стихій, астральних світил, чи людей — господаря та його родини, чи Господа Бога у текстах, які зазнали диглосії. У будь-якому випадку колядки і щедрівки виконуються для хазяїна дому та його сімейства, які за посередництвом специфічних поетичних фігур підносяться у творах до ідеального статусу. Саме господаря та його родину колядники (у народній свідомості — гості з потойбіччя, «непрості гості», які приходять лише раз у рік і від яких залежить добробут родини у наступному році) через своєрідні величальні формули оспівують в обрядових піснях, зображають у найпрекрасніших тонах, які тільки могла уявити народна свідомість.

Прославляння господаря виражається через низку конкретно втілених у творі мотивів. До таких, зо-

крема, слід віднести «Бог дає господареві троякий дар (трьох товаришів)», тобто сонце, місяць, дощ. Подібні пісні характеризуються також наявністю мотивів пошанування сонця, місяця та дощу. Найбільш розповсюдженою колядкою з астральними образами на Стрийщині є «Чи дома, дома господареньку?». Авторові вдалося записати кілька варіантів цієї пісні у різних населених пунктах Стрийського Підгір'я. Цікаво, що у кожному із зафіксованих зразків по різному трактується сутність сакральних об'єктів та відношення «людина» — «сакрум». У варіанті, записаному у селах Колодниця та Нежухів, сонце, місяць та дощ зображаються як «троякий дар» [3, арк. 143, 178], який господар отримує від Бога. Пісня, зафіксована в с. Підгірці, подає їх як «трьох товаришів» [3, арк. 321], а в колядці з Добрян вони — «троякі гості» [3, арк. 345]. У всіх варіантах наявний рефрен, у якому возвеличується Господь («Славен єси, Господи Боже, на небеси», «Славен єси, наш милий Боже, на небеси»), що ілюструє, поєднання християнської і язичницької семантики. Така міфологічно-релігійна дифузія зумовила переорієнтацію, роздвоєння величальної парадигми на вшанування господаря та прославляння Бога, під владою якого опинилися давні божества. До слова, схожою християнською конотацією відзначається колядка «Здибавсі місіць йа з дрібним дощом» [11, с. 2], у якій через зображення суперечки місяця з дощем розкривається їх практичне значення для людей. Відзначимо, що подібні мотиви характерні й для календарно-обрядових пісень з інших куточків України [27, с. 40 ; 40, с. 23; 19, с. 174, 177; 29, с. 10; 38, с. 16, 18], а тому їх можна віднести до розряду загальнонаціональних.

Взагалі у колядках господарського циклу Стрийського Підгір'я образи християнських святих зустрічаються дуже часто. Зокрема, у величально-побажальній пісні «Чий же то плужок найранше вийшов?» описується, як на господаревому полі «Сьвітий Никола за плугом ходит, сьвітий Михайло волонькьи гонит, сам му Господь Бог рілю усіває, йа Божий му Син поволочає, Божая Мати їм їсти носит» [11, с. 10]. У праці «Огляд українсько-руської народної поезії» Ф. Колесса стверджував, що такі архаїчні колядки змальовують «богів як сім'ю багатого господаря-хлібороба, що має велике хазяйство, воли, корови, вівці, богато поля, покритого рясними снопами та густими копами» [17, с. 17]. Отже, у тексті цієї колядки подано «образ хліборобського життя богів, причім назви давних староруських богів заступлено вже християнськими святими» [17, с. 17].

Таку думку можна вважати цілком слушною з огляду на міфоритуальну спрямованість українських світських колядок, їх символічне наповнення, що проявляється у формальному і змістовому аспектах. Тоді у подібних творах зображуються сакральні аграрні дії трансцендентних об'єктів, що певним чином співвідноситься із побутом земного пана-господаря та його родини, для якого власне й виконується колядка.

У розвідці «Старинні мелодії українських обрядових пісень (весільних і колядок) на Закарпатті» Ф. Колесса ще раз повертається до тексту поданої колядки, але розглядає її вже з дещо інших позицій. Зокрема, він пише: «Ідеалізація хліборобського побуту доходить у колядках до вершини: до господаревого двору приходить сам Бог із святими, віщує урожай та благословить доброю долею. Бог і святі орють та засівають господареву ниву, а Мати Божа приносить їм їдження і благословить» [18, с. 385]. Тут вчений вже не акцентує на наявності у творі образів святих як християнізованого релікту первісної міфології українського народу. Натомість він стверджує, що вищі сили, експліцитно представлені у цьому тексті, виступають засобом ідеалізації.

На нашу думку, участь неземних помічників у господарській діяльності можна пояснювати в міфологічній і поетичній площинах, тобто семантика цих образів розвивається від архаїчних уявлень про схожість побуту людей і богів, до хронологічно пізнішої поетичної ідеалізації. Отже, мотив «Господь Бог та святі допомагають господареві у полі», без сумніву, належить до розряду традиційних величальних, оскільки завдяки йому звичайна людина зображалася в одній сфері із вищими силами і таким чином символічно долучалася до їх небесної величі.

Сучасна дослідниця календарної обрядовості Г. Коваль також зазначала, що у зимовому циклі творів мотив присутності при господарських роботах ледь не всього християнського пантеону зовсім не випадковий. «Для народного світогляду, — пише вчена, — важливим фактором було видавати бажане за дійсне. Уявляючи собі, що всі святі, які залучаються до тієї чи іншої роботи, взагалі в люд-

ське життя, неодмінно допоможуть у майбутніх справах як господарських, так і сімейних» [16, с. 10]. Така кореляція між поняттями «бажане-дійсне» побудована на вірі у могутність сили слова. Звідси напрошується висновок, що фідеїстичне використання у тексті господарської колядки образів божественної сили представляє основну обрядову мету — возвеличення, а також накликання, заворожування мовленим словом, ритуальним співом на добрий урожай, благополуччя, достаток у господарстві. Зауважимо, що поєднання, сплетіння величальних та побажальних мотивів є типовим для колядок та щедрівок загалом. Як спостеріг російський вчений С. Неклюдов, «проекції елементів різних мотивів розміщені в тексті дифузно, бувають об'єднані одні з одними (або ніби вкладені одна в одну)» [28, с. 247]. Величання по-суті і є побажанням, бо, шанобливо зображаючи господаря у незмірених статках, колядники тим самим зичать йому цього. Як зазначав М. Грушевський, неодмінним елементом величань було закликання багатства, добра, успіху на дім господаря, на його родину й господарство [13, с. 229].

Узагалі вже саме зображення господаря в роботі стає підкресленням його величі, оскільки для українця здавна земля та праця на ній мала велике значення. Як зазначав Р. Наконечний, «вся стародавня культура українців зростала на культі землі, землеробської праці» [25, с. 177]. У народній свідомості прилучення людини до «святої землі» робить її часткою сакрального. Відтак культ землі знайшов своє відображення у господарських колядках та щедрівках Стрийщини. Крім того, у календарно-обрядових творах з подібними мотивами ставиться акцент на такій позитивній якості господаря як працьовитість, що для українця-хлібороба сприймалося як одна з найбільших чеснот. Адже це саме його, возвеличуваного господаря, «плужок найранше вийшов» та «оре ореницю на яру пшеницю» [3, арк. 156]. Разом з людською працею у колядках Стрийського Підгір'я опоетизовується й знаряддя, яким обробляли ниву («злотий плужок» [3, арк. 52], «чепігоньки все золотії» [11, с. 10]), що додає ще один штрих до зображуваної картини ідеального. Як видно з вищесказаного, величальні та побажальні мотиви господарських колядок та щедрівок Стрийщини, як зрештою й тотожні мотиви пісень з інших куточків України, виявляють тісний зв'язок з аграрними, що ілюструє цілісність народної культури.

Величання є смисловим осердям мотиву «до господаревої оселі приходять святі», який є магістральним у колядці «Йа з гори, гори омітай двори» [11, с. 8]. Образ господаря тут максимально ідеалізується: його дім представлено як центр Всесвіту (знаходиться на горі), де збираються деміурги (у цьому випадку — християнські святі) і творять світ. Саме прихід божественних гостей та космогенез є тими вузловими елементами сюжету, які засвідчують високий статус пана-господаря. Хоча він сам не бере безпосередньої участі у сакральному акті, колядка декларує його співпричетність до світотворення, адже це у його оселі «усі святії за столом сидьит» [11, с. 8] та виконують свої деміургічні функції. Дуже цікавим є інший варіант розвитку сюжету, що представлений у колядці «Чи дома, дома господаренько?», яку записав О. Роздольський у с. Завадів. У пісні йдеться про те, що господар сидить вдома і пише листи, а «що лист напише — все сльоза капне, а з тої сльози зробивсі Дунай» [2, арк. 5]. Таким чином, величання досягає свого апогею, бо тут вже сам господар виступає у ролі деміурга.

У зимових календарно-обрядових творах Стрийщини, призначених господареві, зустрічається також традиційне порівняння возвеличуваної сім'ї з образами рослинного світу, які символізують багатство, плодючість, чистоту, продовження роду та красу [7, с. 374; 37, с. 447]:

Сам господар, як виноград,
Господиня, як калина,
А діточки, як квіточки [3, арк. 84]

Колядки та щедрівки господині, зафіксовані у селах Стрийщини, також містять традиційні величальні мотиви. Незважаючи на те, що, як зазначала Л. Виноградова, обрядові пісні для господині не вирізнялися великою чисельністю та різноманітністю й не були оригінальними як у загальноукраїнському, так і в загальнослов'янському контексті, а пісенні мотиви для них черпались в основному з «господарських» або «дівочих» коляд [9, с. 38], твори цієї групи на Стрийщині мають свій особливий арсенал символів та величальних мотивів. До останніх варто віднести мотив «господиня прокидається першою та будить родину». Акцентуємо, що атрибутом господині є «ключі», з якими вона

власне і ходить по господі «подзвонюючи», «вібренькуючи» та свою челядь «побуджуючи» [11, с. 22]. Цікаво, що такий «символ домовитості господині» [13, с. 242] фігурує і в колядках та щедрівках для дівчини, але тут лише поряд з предикатом умовного способу: «…Ой пішла би я до князя з двора, до князя з двора за його сина. Вбирала би-м ся в шовки-єдваби, носила би-м дрібні ключики…» [19, с. 140]. Тобто прерогатива почесного володіння ключами належить заміжній жінці. В іншій обрядовій пісні, призначеній дівчині, мотив «дівчина просить вроди» розвивається у мотив «дівчина мріє про своє майбутнє життя у шлюбі». Вона уявляє, що піде за «князя-сина, за найкращого, за найкращого, за найстаршого» і тоді вже як чинна господиня зможе носити «злоті ключики». Далі у тексті подається пояснення, для чого господині потрібні вказані предмети, розкривається їх призначення: «Одні ключики від комороньки, другі ключики від пivниченьки, треті ключики від шуфлядоньки» [4]. Отже, ключі у таких календарно-обрядових піснях є символом влади [21, с. 512]; володіння ключами символізує володіння багатством дому, у якому «в комороньці дорогі шати, а в пивниченці червоні вина, а в шуфлядонці золоті гроші» [4]. Тут також виявляється предметно-дієвий біполярний зв'язок між поняттями «ключі» і «відмикати». Крім того, що господиня відмикає «тисовії скрині», «комори», «пивниці» і т. д., вона впускає у господу колядників. Саме її просять «утворити двір, ворітонька» сакральні гості у колядці «Допомагай Бі, господинонько», яку записав Г. Дем'ян у с. Конюхові. За це їй обіцяють пригнати «великий полон», «стадо корівок», «стадо гусочок», «стадо курочок» [4], що, до речі, теж співвідносне лише з образом господині (ні у творах, призначених господареві, ні, тим паче, у величально-побажальних піснях молодіжного циклу не зустрічаються образи домашньої птиці та пояснення їх функції у господарстві («гуси, качечки на подушечки, курочки будуть на покладочки»). Важливо відзначити, що поєднання мотивів «господиня впускає колядників до господи» та «колядники обіцяють господині дари» не трапляється у друкованих виданнях (функцію «відкривання дверей» та «впускання колядників» зазвичай виконує сам господар), а тому можна констатувати його рідкість.

До слова, образ ключів як атрибуту статечної господині притаманний не лише зимовим календарно-обрядовим творам. Так, в обжинковій пісні з Ходович йдеться про те, що господиня виходить за браму, дзвонить ключами і дякує Богові за допомогу в роботі [11, с. 33]. Таким чином, образ ключів, що виступає атрибутом господині виходить поза межі колядкової традиції.

До величальних слід, очевидно, віднести й мотив «вдова сіє золото», що наявний у колядці «Чи дома, дома, бідная вдова?» [3, арк. 265], яку записала авторка статті у селі Фалиш. Як відомо, у календарно-обрядовій поезії золото символізує багатство, красу [5, с. 352—353]. Цей цінний метал також пов'язується із сферою високого, сакрального. Отож віяння золота прилучає господиню-вдову до божественного, подає її владною та заможною.

Підсумовуючи сказане про обрядові твори господині, наголосимо, що слід говорити не про запозичення символіки, тем та образно-мотивного комплексу колядок та щедрівок для господині з господарських та дівочих коляд, а швидше про їх тісну спорідненість, що цілком логічно з огляду на те, що зміст календарно-обрядового фольклору визначають реальні побутові людські турботи і мрії, які у переважній більшості були спільними для всієї родини.

Чи не найпоетичнішими у групі величальних мотивів видаються мотиви, пов'язані з описами дівочої вроди. Ефектні порівняння «ґречної», «красної» панни з «ягодою», «калиною», «зорею» виступають яскравим акцентом її несказанної краси. Тотожне семантичне навантаження має мотив «парубки вважають дівчину королівною», адже номінації на кшталт «царівна», «князівна», «королівна» сприймалися у народі як вияв найвищої шани, означення неймовірної вроди [30, с. 52].

Величальним є мотив «дівчина просить вроди». Пошанування дівчини втілюється через символічне зіставлення її з образами рослинного світу, які «підібрано» на основі їх визначальних якостей (у фольклорі): «Дай же ти, Боже, такі личенька… Такі личенька, як калинонька…», «Дай же ти Боже такі оченька, Такі оченька як чорненький тер» [3, арк. 12]. Зауважимо, що пісні з аналогічними мотивами є досить поширеними на теренах України [27, с. 83; 31, с. 145; 19, с. 139, 140; 38, с. 49, 50].

Об'єктом ідеалізації у «молодіжних» колядках та щедрівках Стрийського Підгір'я виступає також дівоча праця. У колядці «А в чистім полі світлонька стоїть», яку авторка статті записала у с. Нежухів, зображено «ґречную панну», яка сидить у дивосвітлиці за столом і «шиттячко шиє, гаптом гаптує». Від її надзвичайної вроди «…то шиттячко все погаруе, Все погаруе від її очей чей чорнесеньких, А то шиттячко все погаруе, Все погаруе від її ручок чом білесеньких» [3, арк. 180]. Зазначимо, що у цій колядці винятковим є образ «ґречної панни», яка оповідає, що «березонька — рученька моя», «чорне терно — оченька мої», «калинонька — личенько моє». Такий опис справляє враження не просто поетичного порівняння дівчини з фітоморфними образами, а символічного ототожнення її з природою. Це споріднює колядку із баладною традицією, де мотиви перевтілення є дуже популярними. Тут варто звернути увагу зокрема на баладу про дочку-утопленицю, у якій мати застерігає громаду, щоб не займали калини, бо «По лугам калина — Ганнина краса» та не рвали терен, бо «У лузі терен — Ганнині очі» [8, с. 300].

Колядки та щедрівки парубкові теж багаті на величальні мотиви. Зокрема, у творах оспівується його врода, мужність, працьовитість, спритність. Зрозуміло, що й вбрання йому підібрано відповідне: «На нім шіпонька, як мак дрібонька, на нім чобітки, срібні підківки, на нім кошулька дуже тоненька» [11, с. 4—5]. Не позбавлена возвеличення і військова та мисливська атрибутика парубка: лук у нього «золотий», «тугий», шабелька — «ясна», «срібна». Найяскравішим та найбільш вживаним атрибутом «ґречного панича» у записаних щедрівках є образ коня. Він зображається чудесним невловимим звіром, який живе у чистому полі, має «золоту гриву». Лише «ґречний панич» зміг здобути диво-коня і, зазнавши містичного перетворення, яке призвело до того, що парубка не впізнають («Господарі кажуть: «Буйний вітер віє», Господині кажуть: «Дрібний дощик іде», А дівчата кажуть: «Кавалір їде») [3, арк. 140], в'їхати до міста Львова. Підкреслимо, що у текстах, призначених парубкові, часто величальні мотиви переплітаються із військовими та весільними.

Як вже зазначалося вище, величальні мотиви тісно пов'язані із *побажальними*. Для давніх календарно-обрядових творів Стрийського Підгір'я, призначених господареві, найбільш характерними є мотиви побажання приплоду худоби. У цьому випадку магічний вплив здійснюється через презентацію ідеальної моделі поповнення господарства (кобили «самих коників та народили», корови «самих воликів та народили», «льохи тобі сі попоросили, самих пацючків попородили» [11, с. 12]). Типовими є побажання небувалого врожаю, щастя та здоров'я.

Побажання господині багато в чому співзвучні з побажаннями, які висловлюють для господаря. Колядники бажають їй добробуту в домі, благополуччя у господарстві, «щастя, здоровля на челядоньку, на челядоньку й на худобоньку» [4].

Дівчині та парубкові традиційно зичать щастя, здоров'я, багатства, вроди, а головне — вдалого шлюбу. Підкреслимо, що переважно образно-мотивне наповнення текстів молодіжного циклу підпорядковується загальній ідеї виголошення тексту — виокремити, виділити і наголосити на ролі кохання у житті молодої людини, а також зробити акцент на побажанні їй якнайшвидшого щасливого одруження. Недаремно ж фінальним елементом таких творів часто стає формула-кліше:

Дай же ти, Боже, у городі зіллє,
У городі зіллє, дома весіллє,
Дай же ти, Боже, у городі зело,
У городі зело, дома весело.

Чільне місце в сюжетній канві календарно-обрядових творів зимового циклу займають *ритуальні* мотиви, які, як влучно зауважила Г. Сокіл, сприяли здійсненню обрядів [33, с. 83]. Співзвучні міркування щодо зв'язку пісні та деяких її мотивів із обрядом висловила також російська дослідниця Е. Тудоровская. Вчена звернула увагу, що в давніші часи обрядова пісня була нерозривно пов'язана з ритуалом, являлась своєрідним художнім поясненням колективних обрядових дій [36, с. 83].

У світських колядках та щедрівках Стрийщини ритуальні мотиви виражаються через так звані імперативні зачини («Позвольте нам, господарю, защедрувати» [3, арк. 170], «Утвори нам двір воротонька до себе» [4]), ритуальні запитання («Ой чи дома пан господар?» [3, арк. 228], «Ци дома, дома, ґречний кавалєр?» [1, арк. 3], «Чи дома, дома ґречний паничу?» [23, с. 73]), обрядове викликання особи, якій присвячується пісня («Ой вийди до нас та подякуй нам» [3, арк. 291]).

Типовими для таких творів є також мотиви випрошування ритуальної винагороди, яка є не надто різноманітною у предметно-речовому вияві (їжа, напої, гроші). Колядники «за щедрівку» вимагають «пива бочку», «горівки много», «меду збанок», «печену гуску», «а ще й до того грошей много» [4]. Як відомо, обдаровування колядницького гурту первісно сприймалось як акт своєрідного задобрення духів-предків, розділення з ними ритуальної трапези [20, с. 178; 33, с. 101—104], оскільки прародичі могли вплинути на добробут, урожай, плодючість (у широкому сенсі). Така утилітарність як характерна риса обрядової плати сприяла її реактуалізації на теренах Стрийщини й у наступному році, що забезпечувало тяглість традиції. Крім того, магічні елементи, які є основою календарної обрядовості, становлять своєрідний сакральний комплекс, покликаний відновлювати і зберігати світовий лад, який порушується під час зимових свят. Як відзначав І. Гунчак, у період різдвяно-новорічних свят «наставав світовий хаос, переданий у народній звичаєвості як ритуальний безлад» [15, с. 22]. Тому господар, даючи благо, отримує благо, таким чином підтримуючи первісний баланс. Зазначимо, що в основному ритуальні мотиви зимових календарно-обрядових пісень Стрийщини мають аналоги у колядкових традиціях інших локальних осередків. Разом з тим, дуже рідкісним у загальнонаціональному контексті є поєднання мотиву прохання обрядової винагороди колядниками з їхньою обіцянкою віддячити господареві (за умови отримання бажаного) проведенням у його господі ритуальних дій, спрямованих на забезпечення достатку: «Ми би му сіяли помежи пороги, куди му ходьит воли те й корови. Воли, корови, коні вороні» [11, с. 11—12]). Звичайно, такі обрядодії для господарів були жаданими, оскільки, як відомо, обряд посівання мав важливе магічне значення. По-перше, виконував захисну функцію, адже в період зимових свят активізувались нечисті сили, а по-друге, за народними віруваннями, сприяв плодючості, примноженню багатства. А головне, сіяння зерна під час Різдвяних свят мало характер імітації майбутніх господарських робіт і повинно було забезпечити їх успішне завершення. З цього приводу В. Пропп відзначав, що цей обряд мав заклинальне значення і йому приписували безпосередній вплив на врожай [30, с. 61].

До маловідомих ритуальних мотивів слід віднести й мотив «господар споживає обрядову їжу». У Стрийському Підгір'ї нам вдалося зафіксувати два варіанти щедрівки з цим мотивом («Ой чи дома пан господар?»). У них господар зображається в своєму домі за святковим столом. Він, проводячи ритуальну трапезу, «держить ложку золотую та їсть кутю солодкую» [3, арк. 84]. Заслуговує уваги образ куті — однієї із сакральних страв. Вона має зв'язок з «тим світом», є символом багатства, плодючості [6, с. 69—71]. Підкреслимо, що образ куті надзвичайно рідко трапляється в українських колядках та щедрівках. Так, у збірнику В. Гнатюка знаходимо лише один текст, в якому наявний образ куті [19, с. 5]. У колядках та щедрівках частіше згадується хліб і його різновиди, вареники, м'ясні страви, мед та ін.

На Стрийщині кутя була і сьогодні залишається обов'язковою і найголовнішою стравою на Святий Вечір, на відміну, наприклад, від деяких сіл сусідньої Сколівщини (с. Лавочне), у яких основною обрядовою їжею вважається риба [3, арк. 394], що пов'язано, мабуть, із впливом християнства. У селах Стрийського Підгір'я під час Святої вечері господар, починаючи з себе, виділяв кожному членові родини частку ритуальної каші і примовляв, звертаючись до духів померлих родичів: «Просимо вас, тату і мамо (діду й бабо), до Святої вечері» [3, арк. 398]. Вживання саме куті як ритуальної страви пов'язане з тим, що зерно, яке є її основним інгредієнтом, у народній свідомості символізує безкінечність, постійне відродження після смерті, вічний кругообіг життя [30, с. 26]. Таким чином, мотив «господар їсть кутю», що наявний у колядці зі Стрийського Підгір'я, співвідноситься з поминальною обрядовістю.

Значний сегмент у мотивному фонді світських колядок та щедрівок Стрийського Підгір'я займають *космогонічні* мотиви, які відбивають архаїчні уявлення людини про походження Всесвіту, його устрій, про зв'язок всіх складників космічної моделі та місце людини в ній [24, с. 654]. Ці мотиви наявні як у піснях господарського циклу, так і в молодіжних календарно-обрядових творах.

Зокрема, у колядці «Йа з гори, гори омітай двори» зображено елемент світотворчого акту — зі сльози Святого Миколи утворюється священна

ріка — Дунай (цей гідронім означає всю водну стихію): «Світий Микола сів конец стола, голову склонив, зльозоньку зронив. Що сльоза кане, все Дунай стане» [11, с. 12]. Ймовірно, тут образ святого Миколи слід вважати пізнішою модифікацією образу світотворця Сокола — одного з найдавніших міфологічних образів деміургів [33, с. 76]. Такий висновок робимо після порівняння цього твору з колядкою зі збірника В. Гнатюка [19, с. 32], в якій розвиток дій відбувається аналогічно. Відмінним лише є те, що Дунай утворюється зі сльози сокола, а не християнського святого. «Світотворчі духовні єства, — писав з цього приводу К. Сосенко, — уявлює собі нарід в колядках майже виключно лиш в подобі птиць» [34, с. 257]. Таким чином, парадигма носіїв деміургічної сили змінюється від архаїчних зооморфних до пізніших антропоморфних образів. Не менш цікавою є друга частина колядки, де у формі диспуту Бога зі святим Петром розглядається питання космогонічного змісту (що є більшим: небо, чи земля). Елементом структури цієї частини тексту виступає бінарна пара — космогонічна загадка і відповідь на неї. Мотив суперечки Бога і апостола Н. Сумцов пов'язував із мотивами легенд про створення світу Богом й Сатанаїлом та їх суперництво, а появу у тексті колядки образу апостола Петра розглядав як заміну образу Сатанаїла [35, с. 28]. Підтримуючи теорію спорідненості цих образів, М. Грушевський слушно зауважив, що ще одним доказом цього є «бажання Петра заступити Бога в порядкуванні світом й інші, тому подібні його амбіції» [13, с. 63].

Дівочі колядки та щедрівки також містять релікти міфологічних вірувань. Залишком давніх світоглядних уявлень є мотив «дівчина садить виноград». Образ винограду, ймовірно, виступає варіантом образу світового дерева. «Прообразом Світового дерева є виноград, його ґрона чи лоза, а то й вино», — зауважила О. Галайчук [10, с. 76]. На це вказує і опис винограду, поданий у тексті: «…Тонко, високо, в корінь глубоко. А на вершечку три галузоньки, три галузоньки, три ягідоньки. Перша ягідка — то мій батенько, друга ягідка — моя матінка, трета ягідка — то мій миленький» [3, арк. 176]. Дуже схоже зображення світового дерева знаходимо у колядці, яку записав І. Франко: «Стоїть яворець тонкий, високий, Тонкий, високий, в корінь глибокий» [19, с. 24]. Образ дерева життя у щедрівці «Садила Галя вино зелене» символізує космізм, впорядкованість простору, у якому знаходиться дівчина. Звідси аналогія: ґречная панна садить вино — дівчина організовує свій мікрокосм, возз'єднує сакральний і профанний хронотопи. Цілком виправданим є використання у тексті сакрального числа «три», вираженого у міфопоетичних тріадичних структурах («три галузоньки», «три ягідоньки») та заміщення деміургів образами людей, які відіграють найважливішу роль у житті дівчини.

Попри космогонічне семантичне навантаження образ «зеленого вина» наділений також весільною символікою. Взагалі весільні мотиви є магістральними у піснях молодіжного циклу. Шлюбна тематика виявляється у колядках та щедрівках дівчині через реалізацію відповідних мотивів, до яких відносимо зокрема такі, як «до дівчини прибувають три женихи», «парубкам дають дари та ґречну панну», «вітер зриває з дівчини вінок», «дівчина просить трьох рибалок знайти її вінок, за що двом обіцяє дари, а третьому — стати його дружиною», «дівчина садить вино», «дівчина стереже зелене вино», «дівчина просить вроди та мріє про щасливе та багате подружнє життя», «дівчина стереже яблука», «дівчина стереже ружу», «дівчина білить білю», «дівчина пливе у морі», «дівчина губить перстень», «дівчина танцює», «дівчина плете вінок», «дівчина садить лілію», «дівчина шиє», «парубок допомагає дівчині».

Розглянемо мотиви «до дівчини прибувають три женихи» та «дівчина обіцяє двом рибалкам дари, а третьому — стати його дружиною», оскільки один із елементів їх структури виявляє деяку особливість у порівнянні з варіантами інших місцевостей. Зазначені мотиви є частиною сюжету, який побудований за схемою: до дівчини приїжджають три женихи, вони стають за воротами, у зільничку, під сіньми, їм дають перстень, рушник та ґречную панну. Характерно, що, здебільшого, ця сюжетна лінія обрамлюється величально-побажальними формулами. Так, на початку колядки «У мого батенька красна дівонька» міститься величальний елемент (дівчина-дочка «красна», як «ягода»), а завершують пісню побажання здоров'я дівчині та «усій челядці» [11, с. 5]. А головне колядники зичать їй швидкого і щасливого заміжжя. В інших двох колядках з цим мотивом («По конец моста

коршмонька стойит», «Там на горонці у нові коршмонці» [11, с. 6]) сюжет розвивається аналогічно. Динамічним є лише образ дівчини, який «трансформується» у «шінкарку». Не зважаючи на таке перевтілення, функціонально цей образ залишається незмінно-пасивним — «ґречную панну» дають парубкові так само, як перстень, рушник та віночок. Для того, щоб зрозуміти суть «бездіяльності» дівчини, варто звернутись до весільної обрядовості, звідки, власне, на думку багатьох вчених, черпали мотиви дівочі колядки та щедрівки. Справа в тому, що молода, як лімінальна особа, позбавлялася ознак свого колишнього буття, таких як вміння ходити, говорити, бачити, чути тощо. Вона, перебуваючи у стані переходу, не виявляла ніякої активності (не виконувала хатню роботу упродовж усього часу приготування весілля, відсторонювалася від кухонної справи, на початку весілля молоду одягали й заплітали, під час обряду комори роздягали тощо) [22, с. 5].

До слова, у текстах із мотивом обдаровування трьох парубків, подарунки — це, в основному, рушник, перстень та вінок — традиційні весільні символи-атрибути. Цікаво, що у колядці «Ой там на мості, на калиновім», яку дисертант зафіксувала у селі Нежухів, дівчина обіцяє дати рибалці «срібне крісельце» [3, арк. 188]. Підкреслимо, що образ «срібного крісельця» у друкованих виданнях колядок та щедрівок зустрічається вкрай рідко.

Весільні мотиви у колядках та щедрівках для хлопця часто переплітаються із військовими та мисливськими («парубок збирає військо, бере в облогу місто і отримує панну», «парубок хоче стріляти сокола», «лови на тура», «парубок виловлює у полі чудесного коня»). Найкраще шлюбна тематика у парубочих колядках та щедрівках Стрийщини розкривається через характерний для великої кількості пісень мотив «дівчина допомагає парубкові», який по-різному розробляється у кожному тексті завдяки використанню додаткових мотивів («парубок будує церкву і просить у родини та милої срібла та золота», «дівчина дає парубкові срібло та золото» [3, арк. 189]; «парубок губить коня та просить родину і дівчину знайти його», «дівчина знаходить коня» [23, с. 70]; «парубок пише листа і просить продати воли, щоб викупити його із неволі», «дівчина викуповує парубка з неволі» [3, арк. 77]).

Окрему групу у мотивному фонді колядково-щедрівкового масиву Стрийського Підгір'я складають апокрифічні мотиви. До творів з такими мотивами належать, зокрема, «Темненькая нічка», «Ой у місті, місті, місті Вифлиємі», «У поли кєрници підмуленая», «Позвольте нам, господарю, защедрувати» тощо. Ці апокрифічні календарно-обрядові пісні демонструють, як наші пращури у ранній добі християнства уявляли біблійні образи. Ісус Христос, Пресвята Діва Марія, святі апостоли, Ірод зображаються крізь призму народного світосприйняття. У колядках та щедрівках такого типу ведеться розповідь про ходіння Пречистої Діви по світу у пошуках нічлігу, вибирання імені для Святого Немовляти та переховування його від жидів, втечу від Ірода, відвідини та обдаровування Месії трьома царями, хрещення Ісуса тощо. З особливою ніжністю зображається Мати Божа з Пресвятим Дитятком. Вона оберігає його від ворогів, леліє та переймається призначенням Христа на землі. Характерно, що євангельські мотиви та образи внаслідок «приживання» у народній свідомості дещо трансформувалися, події, що, за християнським віровченням сталися у житті Ісуса Христа, подаються на рівні національного досвіду нашого народу. Так, наприклад, «результатом народного осмислення євангельської оповіді про наказ Ірода вигубити немовлят у Вифлеємі та його виконання (Мт. 2, 16—18)» [14, с. 313] став мотив «жиди шукають Ісуса», що наявний у колядці із Стрийського Підгір'я «У поли кєрници підмуленая». У пісні значний інтерес викликає триєдиний образ «трьох жидове», який можна розглядати як специфічне запозичення образів-трікстерів із казкової традиції. Ці Ісусові переслідувачі, шукаючи Месію, «трави скосили», «ліси зрубали», «море схлюпали» та «Христа не знайшли, самі пропали» [11, с. 2].

Загальновідома колядка «Ой на воді на Йордані» [19, с. 37], у якій серед низки мікросюжетів виділяється мотив ангели несуть Ісуса на небеса, у Стрийському Підгір'ї подекуди виконується як віншівка «Там на горі, на Ярдані» [3, арк. 64]. Навіть у такій інтерпретації зберігається послідовність сюжетних вузлів: Мати Божа пере ризи, повиває Ісуса, прилітають ангели і беруть Його на небеса, всі святі кланяються Месії. Цей поетичний твір М. Грушевський небезпідставно розглядав як контаміна-

цією давніх величальних та новіших християнсько-релігійних мотивів [14, с. 140—141]. Відзначимо також, що у варіанті зі Стрийщини воєдино злились образи двох, мабуть, найпопулярніших священних локусів у фольклорі — гори та води. Тому й звучить «на горі на Ярдані» замість «на воді на Ярдані».

Ще одним характерним для апокрифічних колядок є мотив вигнання Адама з раю. Тема першогріха розкривається у колядці «Ходить Господь по раю», яку І. Франко назвав «інтересною піснею о упадку Адама і різдві Христа яко наслідку і заразом експіяції того упадку» [39, с. 26]. У праці «Наші коляди» вчений подав повний текст цієї колядки, який записав його вітчим в Ясениці Сільній на Дрогобиччині [39, с. 35]. У 90-х рр. XX ст. на батьківщині І. Франка побував В. Сокіл і записав у Нагуєвичах фрагмент названої колядки [26, с. 28]. Повніший варіант дослідник зафіксував на Сколівщині [38, с. 63—64]. Цікаво, що у зразку зі Сколівщини не вказано, що Адам їсть заборонене яблуко: «Овоч Єва вкусила і мужа побудила», тобто складається враження, що Адам був покараний за гріх жінки, а сам не куштував плоду, тоді як у варіанті з Дрогобиччини «Адам яблука вкусив і весь рай му ся ізрушив». У відповідному сюжетному вузлі Дашавського (Стрийщина) варіанта «Ева овоч кусила і мужа намовила» [3, арк. 331]. У цілому пісня зі Стрийщини має більше схожості з колядкою зі Сколівського району.

Багато деталей у текстах почерпнуто з довкілля, але з властивим календарно-обрядовій поезії ідеалізованим забарвленням. Скажімо, у пісні «У поли кєрници підмуленая» [11, с. 2] опоетизовано першу купіль святого Немовляти, що в народі здавна розглядалася як сакральний ритуал [12, с. 226]. Мати Божа у щедрівці «Там у місті в місті, в місті Вифлиємі» повиває Сина у найкраще: «Йа що пеленочки то все китайочки, А що підушечки то все шовковії, А що повивачі, то все золотії» [11, с. 14]. У творах помітне прагнення народного генія до прекрасного, до зображення почуттів, явищ та предметів у тонах, що відповідають естетичним ідеалам українського народу. Про таке поєднання християнського канону та народної поезії писав І. Франко: «Колядка наша черпала зміст прямо з оповідання євангельського, а форму з пісні народної, і де надто правдиво релігійний настрій і глибоке чуття автора здужали перетопити ті далекі від себе елементи в одну органічну цілість, там тільки ми одержали пісні справді взірцеві, твори, котрі справедливо і по заслузі здобули собі серед народу таку широку популярність і не стратять її доти, доки серед того народу тривати буде тепле чуття релігійне і прив'язання до своїх гарних та поетичних звичаїв та обрядів» [39, с. 22]. Такі колядки та щедрівки підтверджують, що фольклорні моделі не існують ізольовано; будь-який образ, мотив, сюжет, що з'являються у дискурсі народної творчості, є, як правило, варіантами аналогічних елементів попередньої доби, накладаються на них і взаємодіють з ними.

Отже, традиційні мотиви зимового календарно-обрядового фольклору Стрийського Підгір'я характеризуються генетичним зв'язком і типологічною однорідністю із загальнонаціональною фольклорною традицією. Водночас, розглядаючи мотивне поле досліджуваної місцевості у загальноукраїнському контексті, спостерігаються його деякі особливості, які виявляються у наявності рідкісних мотивів («господар їсть кутю», «колядники обіцяють провести у домі господаря ритуальні дії»), специфіці їх поєднання («господиня впускає колядників», «колядники обіцяють щедро обдарувати господиню») та винятковості деяких образів у рамках колядково-щедрівкової традиції (кутя, срібне крісельце).

1. Архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України. Відділ рукописів. — Ф. 40-1. — Од. зб. 23. — 121 арк. (Пісні календарно-обрядові, весільні, історичні, соціально-побутові. Без мелодій. Дашава, Дуліби, Лисятичі Стрийського р-ну Львівської обл. / зібр. О. Роздольський).
2. Архів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України. Відділ рукописів. — Ф. 40-1. — Од. зб. 26. — 174 арк. (Пісні календарно-обрядові, весільні, балади, родинно-побутові, соціально-побутові, коломийки. Жулин (Джурин), Завадів, Стрийського р-ну Львівської обл. / зібр. О. Роздольський).
3. Архів Інституту народознавства НАН України. — Ф. 1. — Оп. 2. — Од. зб. 516. — 467 арк. (Фольклорні матеріали зі Стрийського р-ну Львівської обл. / зібр. Г. Магас).
4. Фоноархів Інституту народознавства НАН України. — CD_bojk_b3/82-1-2dor. (Фольклорні матеріали з с. Конюхів Стрийського р-ну Львівської обл. / зібр. Г. Дем'ян).
5. *Агапкина Г.* Золото / Г. Агапкина, Л. Виноградова // Славянские древности : этнолингв. слов. : в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 2. — С. 352—353.

6. *Агапкина Г.* Кутья / Г. Агапкина, Л. Виноградова // Славянские древности : этнолингв. слов. : в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 2. — С. 69—71.
7. *Агапкина Т.* Виноград / Т. Агапкина, В. Усачева // Славянские древности : этнолингв. слов. : в 5 т. / [под. ред. Н.И. Толстого]. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. 3. — С. 374.
8. Балади: Родино-побутові стосунки / упор. О.І. Дей, А.Ю. Ясенчук (тексти), А.І. Іваницький (мелодії) ; вступ. ст. О.І. Дея. — К. : Наукова думка, 1988. — 528 с.
9. *Виноградова Л.* Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян. Генезис и типология колядования / *Л. Виноградова*. — М. : Наука, 1982. — 255 с.
10. *Галайчук О.* Образна структура колядок з військовими мотивами / Оксана Галайчук // Вісник Львівського університету. Серія філологічна. — Львів, 2003. — Вип. 31. — С. 76—92.
11. Галицько-руські народні пісні з мелодіями / зібр. у с. Ходовичах др. І. Колесса // Етнографічний збірник. — Львів, 1902. — Т. 11. — XXXVI + 303 с.
12. *Гарасим Я.* Нові записи з древньої Овруччини: огляд жанрів та сюжетів / Ярослав Гарасим // Полісся України: матеріали історико-етнографічного дослідження / [за ред. С. Павлюка, М. Глушка]. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1999. — Вип. 2. Овруччина. 1995. — С. 225—244.
13. *Грушевський М.* Історія української літератури : в 6 т., 9 кн. / Михайло Грушевський. — К. : Либідь, 1993. — Т. 1. — 392 с.
14. *Грушевський М.* Історія української літератури : в 6 т. 9 кн. / Михайло Грушевський ; [упоряд. В.В. Яременко ; авт. передм. П.П. Кононенко]. — К. : Либідь, 1994. — Т. 4 : Христологія. Кн. 2. — 318 /2/ с.
15. *Гунчик І.* Часова парадигма українського оказіонально-обрядового фольклору / Ігор Гунчик // Міфологія і фольклор. — Львів, 2009. — № 2-3 (3). — С. 19—26.
16. *Коваль Г.В.* Богородиця в усній традиції українців / Галина Коваль // Богородиця в українському фольклорі / [зібр. та впоряд. Галина Коваль]. — Львів, 2006. — С. 3—18. — (Препринт / НАН України, Ін-т народознавства).
17. *Колесса Ф.* Огляд україньсько-руської народної поезії / Філарет Колесса. — Львів : Просвіта, 1905. — 188 с.
18. *Колесса Ф.* Старинні мелодії українських обрядових пісень (весільних і колядок) на Закарпатті / Філарет Колесса // Колеса Ф. Музикознавчі праці. — К. : Наукова думка, 1970. — С. 368—397.
19. Колядки і щедрівки / зібр. Володимир Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1914. — Т. XXXV. — 269 с.
20. *Курочкін О.* Українські новорічні обряди: «Коза» і «Маланка» (з історії народних масок) / О. Курочкін. — Опішне, 1995. — 392 с.
21. *Левкиевская Е.* Ключи / Е. Левкиевская // Славянские древности : этнолингв. слов. : в 5 т. / [под ред. Н.И. Толстого]. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 2. — С. 512.
22. *Маєрчик М.* Українські обряди родинного циклу крізь призму моделі переходу : автореф. дис. на здобут. наук. ступ. канд. іст. наук : 10.01.07. — К., 2002. — 20 с.
23. *Мартинів І.* Традиційні народні пісні села Ходовичі в записах Євстахія Дюдюка. — [Дипломна робота] — Львів, 2005. — 136 с.
24. Мифологический словарь / [гл. ред. Е. Мелетинский]. — М. : Совецкая энциклопедия, 1991. — С. 654.
25. *Наконечний Р.* Хліборобство як одна з форм продуктивної духовної енергії в менталітеті української нації / Роман Наконечний // Науковий збірник Українського Вільного Університету. — Львів, 1995. — С. 177—181.
26. Народні пісні з батьківщини Івана Франка / зібр. та упоряд. В. Сокіл. — Львів : Каменяр, 2003. — 407 с.
27. Народные песни Галицкой и Угорской Руси, собранные Я.Ф. Головацьким / Я.Ф. Головацкий. — М. : Общество истории и древн. росс. при Моск. ун-те, 1878. — Ч. 2. Обрядные песни. — 1878. — 841 с.
28. *Неклюдов С.* Мотив и текст / Сергей Неклюдов // Язык культуры: семантика и грамматика. К 80-летию со дня рождения академика Никиты Ильича Толстого (1923—1996). — М. : Индрик, 2004. — С. 236—247.
29. Пісні Буковини / упоряд. М.О. Ревуцький, А.Ф. Яківчук // Пісні Карпат. — Ужгород : Карпати, 1972. — С. 4—68.
30. *Пропп В.* Русские аграрные празники: Опыт историко-этнографического исследования / Владимир Пропп. — Санкт-Петербург : Терра-Азбука, 1995. — 176 с.
31. Сборник материалов по малорусскому фольклору (колядки, щедровки, загадки, пословицы, народная медицина, приметы, рассказы, сказки...) / собрал А.Н. Малинка. — Чернигов, 1902. — 388 с.
32. *Сокіл В.* Мотив у фольклорі / Василь Сокіл // Мала енциклопедія українського народознавства / [за ред. проф. С. Павлюка]. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2007. — С. 355—356.
33. *Сокіл Г.В.* Українські обхідні календарно-обрядові пісні: структура, функції, семантика / Галина Сокіл. — Львів : Афіша, 2004. — 268 с.
34. *Сосенко К.* Культурно-історична постать староукраїнських свят Різдва і Щедрого Вечора / Ксенофонт Сосенко. — К. : СІНТО, 1994. — 360 с.
35. *Сумцов Н.Ф.* Очерки истории южно-русских апокрифических сказаний и песен / Николай Сумцов. — К., 1888. — 161 с.
36. *Тудоровская Е.* О внепесенных связях народной обрядовой песни / Елена Тудоровская // Фольклор и этнография. Обряды и обрядовый фольклор / [отв. ред. Б.Н. Путилов]. — Ленинград : Наука. Ленингр. отд-ние, 1974. — С. 82—90.
37. *Усачева В.* Калина / В. Усачева // Славянские древности: этнолингв. слов. : в 5 т. / [под. ред. Н.И. Тол-

стого]. — М. : Международные отношения, 2004. — Т. 3. — С. 442.
38. Фольклорні матеріали з отчого краю / зібр. Василь Сокіл та Ганна Сокіл ; у ноти завела Л. Лукашенко. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1998. — 614 с.
39. *Франко І*. Наші коляди / Іван Франко // Франко І. Зібр. творів : в 50-ти т. — К. : Наукова думка, 1980. — Т. 28. — С. 7—41.
40. *Эварницкий Д*. Малороссийские народне песни, собраные в 1878—1905 гг. / Дмитрий Эварницкий. — Екатеринослав, 1906. — XI + 772 + III с.

Halyna Mahas

ON TRADITIONAL MOTIFS IN CHRISTMAS CAROLS AND EPIPHANY BENEVOLENT CHANTS OF STRYJ REGION: ALL-UKRAINIAN CONTEXT

In the article has been considered a system of traditional motifs still present in Christmas carols and Epiphany benevolent chants of Stryj region. Main accent has been laid upon laudatory and well-wishing motifs, as such subject-creating elements belong to key points in the context of winter calendar ritual poetry of Stryj land.

Keywords: Stryj, folklore, traditional motif, magnification, suggestions, idealization.

Галина Магас

ТРАДИЦИОННЫЕ МОТИВЫ В КОЛЯДКАХ И ЩЕДРИВКАХ СТРЫЙЩИНЫ: ОБЩЕУКРАИНСКИЙ АСПЕКТ

В статье рассмотрена система традиционных мотивов колядок и щедривок Стрийщины. Основной акцент поставлен на величальных и благопожелательных мотивах, поскольку такие сюжетообразующие элементы являются ключевыми в контексте зимней календарно-обрядовой поэзии Стрыйщины.

Ключевые слова: Стрыйщина, календарно-обрядовый фольклор, традиционный мотив, величание, пожелание, идеализация.



Галина КОВАЛЬ

ФЛОРИСТИЧНИЙ СИМВОЛІЧНИЙ КОД КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОЇ ПОЕЗІЇ УКРАЇНЦІВ

У статті розглядається флористичний код, який є домінуючим у календарних піснях. Моделюється кодова система, пов'язана з рослинним світом. До уваги беруться окремі вегетативні процеси, господарські дії, що стали знаковими, символічні ситуації як на вербальному рівні (пісня), так і на невербальному (обряд).

Ключові слова: код, символ, образ, календарно-обрядова пісня.

У календарно-обрядовій поезії закладено й збережено архаїчні символічні коди, які потребують глибокого вивчення. Особливо варто це здійснювати через пізнання етнокультурного контексту. Вербальний супровід обряду регулюється певним набором кодів. Код — це система умовних знаків, назв, сигналів для передавання, збереження та обробки інформації [19, с. 532]. Завдяки йому відбувається шифрування чи розшифрування символів у тексті (пісні) та поза ним (обряді). Такий спосіб кодування притаманний календарно-обрядовій поезії, у якій інформація подається через коди і символи, а це надає глибини, об'ємності та багатоаспектності тексту. Кожен символ постає як цілість, є «пучком» ознак і виступає елементом певного коду, а ширше — кодової макросистеми [26, с. 52]. Знаковість у календарно-обрядовій пісні проявляється через об'єкти навколишнього світу, персонажі, окремі ситуації, що набули символічного значення.

Складовою частиною коду виступає символ. Він є стійким, точно диференційованим за змістом, що викликає постійне коло асоціацій у певній поетичній системі. Лише багаторазове повторення в різних пісенних текстах, закріплюючи тим самим образ, сприяє виникненню символа. Це синтетичний образ, який у процесі інтелектуально-художнього освоєння реальності, «опредмечення цінності акумулює глибинні сенси народної культури, відповідно до жанрових законів у чуттєво-конкретній формі моделює певні об'єкти, концепти, викликає стійкі асоціації на підставі традиційних смислових ототожнень» [26, с. 129].

Інтерпретація символів може варіюватися в широкому діапазоні, тому вони пластично моделюються відповідно до кодової системи. Для нас важливо з'ясувати не лише те, що зображалось словом у календарній пісні, а й як зображалось, де символічність превалювала.

В основі створення поетичних символів лежить зіставлення загальних рис, ознак, образів та явищ із життя людини, з предметами та явищами зі світу природи, словом, виражається одне за допомогою іншого. Знаковість у календарно-обрядовій пісні проявляється в різних кодових системах. Основою їх можуть бути об'єкти навколишнього світу, персонажі, окремі ситуації, що набули символічного значення. Оскільки календарна поезія безпосередньо пов'язана з вегетаційними процесами, рослинним світом, тому флористичний код тут домінуючий.

У календарній обрядовості глибоко вкорінений анімістичний світогляд, що дає змогу виділити такі ет-

нокультурні концепти, які свідчать про давнє рослинопоклонництво. Цікаву думку висловив С. Лазутін про те, що символіка виникла не безпосередньо в час анімістичного світосприйняття, коли людина не розмежовувала себе від природи, а значно пізніше, коли зіставляння людини (її дій, почуття, думки) з природою було вже не проявом анімістичного світобачення, а поетичним прийомом [13, с. 107].

Загальне поняття рослини можемо розглядати як багатозначний символ: світобудова, життя і смерть, відродження, безсмертя, родючість і процвітання. Одним з таких є обрядове зерно, яке за народними уявленнями, вважається осередком вегетативної сили, символом плодючості, відродженням життя, безсмертям, вічним оновленням. Воно має здатність надовго зберігати і знову відтворювати життя, примножуючи його. *Насіння — рослина — насіння* складають постійний кругообіг, що свідчить про нескінченність життя. Тільки взявши все це до уваги, можна зрозуміти, чому під час ритуальних трапез вживали зерно у вигляді куті. Зерно — це своєрідна жертва, пов'язана з циклічністю природи та вічною ідеєю смерті й воскресіння.

Обсипати, обсівати зерном навколо оберігаючого простору чи головного персонажа обрядової дії — це один із способів творення магічного кола для охорони від небезпеки. Їх робили переважно напередодні «небезпечних» календарних дат, коли активізувалась нечиста сила. При створенні магічного кола за допомогою обсівання виникає додаткова семантика, обумовлена символікою зерна. В українців ритуальне посівання супроводжується текстом, в якому присутня певна межа — «поріг».

Ми би му сіяли поможе пороги,
Куди му ходьит воли те й корови.
Воли, корови, коні ворон [5, с. 11—12].

Кордон, який умовно створений таким способом, розпадається на безконечну кількість дискретних перешкод (зерен), кожну з яких необхідно подолати, зібравши чи порахувавши.

Важливим у фольклорній свідомості є трактування етносимволів, які відображають специфіку українського народу. Національно-культурний компонент включає національні асоціації, які неповторні для кожного народу. Так, наприклад, для іноземця українські слова верба, тополя, явір — всього лише назви дерев, а калина — рослина у вигляді куща. Для українців ці слова передають значно більшу й глибшу інформацію, оскільки мають символічне значення, що засвідчено їх широким уживанням в українському фольклорі та поезії [3, с. 55]. Підтвердженням цієї думки є наявність образу калини у жанровій палітрі календарної традиції. У колядках — це символ дівчини, уособлення її краси:

Ой ясна-красна в лузі калина,
А ще й краснїща в батечка дочка [25, с. 51].

Калина — (краса, дівочість, любов) — *дівчина*. Сама кольоросимволіка червоного забарвлення асоціюється з дівочою красою [12, с. 72]. У словнику «Знаки української культури» В. Жайворонка зазначено: «Оскільки українці люблять червону барву, взагалі червона калина фігурує як символ краси, радості; краса людини залежить від її здоров'я, тому калина як вивершений природою взірець досконалості його символізує» [8, с. 269]. У петрівчаній пісні символ червоної калини розшифровується:

Ой піду ж бо я горою, долиною,
Чи я не знайду рожойки з калиною.
Чи рожу брати, чи калину ламати,
Чи замуж іти, чи дівкою гуляти? [15, с. 24].

Згубити (стратити) калину — втратити дівоцтво, невинність; ламати — заручини, одруження. Рожа — аналогіний символ краси, ласки й веселості [12, с. 61]. Рожевий колір — здоров'я. Інтерпретуючи ці два одиничні символи, мусимо вказати на значущіть предикатів, які розкривають протилежне навантаження: «рожу *брати*» — «дівкою гуляти», «калину *ламати*» — «замуж іти».

Інше семантичне навантаження має художній образ калинового мосту, який означає межу між цим і тамтим світом, оскільки калина — це медіатор між світом померлих і світом живих. Підтвердженням цього є акціональний рівень (саджання калини на могилах) та діаметрально протилежне (саджання калини при народженні сина), — і перше і друге символізуть перехід з одного стану життя в інший. Домінуюча кольорова гама — червона асоціюється з кров'ю, звідси кровне єднання нащадків і предків [27, с. 353].

Ой мости, мости, ви калинові!
Ой туди ішли три колядничики,
Туди ішла Матер Божая... [10, с. 65].

Міст, за народними віруваннями, — це локус, який поєднує земне й потойбічне. Перехід по мосту осмислюється як подолання межі між цими світами.

З мостом пов'язана локалізація християнських свят, зокрема Божої Матері, з яким пов'язується наближення ритуального переходу з реального світу у світ духовний, замогильний, світ предків.

Символи дерев умовно моделюються в *дендрологічний код*. Одним з таких є *верба — (здоров'я, сила, рід) — людина*. С. Килимник зазначив, що «дерево — верба мало велике значення серед українського народу з предковічних часів. Верба, певно, була в давнину тотемом українського, а може й всеслов'янського народу, тобто священним деревом, і має до цього часу численну символіку» [9, с. 27]. На акціональному рівні наявність верби досить частотна (свячена верба як ритуальний предмет (оберіг): на Вербному тижні нею вдаряли худобу, щоб була здоровою, її клали в дитячу купіль з аналогічною метою, закопували в землю — на урожай). На поетичному рівні це дерево ототожнювалось з прадеревом життя — першоджерелом світу. Ця асоціація є логічною, оскільки у фольклорному тексті проводиться паралель із світовим деревом (узагальнюючий образ), де досить часто верба (конкретний образ) у просторовому локусі — господареве подвір'я, і — «серед двора», «в пана Івана». Центр космологічної горизонталі — подвір'я господаря, а вертикаль підкреслена висотою дерева, як вісь, що сполучає землю з небом. Персонажний набір у наведеному тексті представлений ідеально:

А в пана Івана золота верба,
А на тій вербі золота кора,
А на тій вербі рожеві квіти.
Ой то ж не верба — Йванова жона;
Ой то ж не кора — то ненька стара;
Ой то ж не квіти — то Йванові діти [6, с. 3].

Центральне місце тут посідає образ верби, який уже сам є символом, — знаком здорової, повноцінної сім'ї з великою життєвою силою. По-друге, «золото» вказує на довговічність, водночас молодість, здоровий дух, зрештою — багатство в широкому сенсі цього слова і вважається узагальненим образом ідеального дерева.

Верба сприймається як рослина, предметна реалія, переростаючи у символічну, бо і похідні предмети часто стають знаковими. Цю тезу підтверджуємо тим, що символізуються також і похідні номінації. Скажімо, *вербова дощечка* на асоціативному рівні сприймається як медіатор між двома точками. Мовознавець В. Жайворонок розглядає вербову дощечку як давню весняну гру, в основі якої символіка кладки, моста [8, с. 75]. Зрозуміло, що в гаївці образ «вербової дощечки» сприймається через матримоніальний рівень, оскільки міст є простором, у якому з'являється милий до милої, — міст кохання та одруження [20, с. 7].

Як ініціальну дію розглядав перехід О. Потебня: «Вербова дощечка у даному разі заступає кладку чи міст, по яких дівчина символічно переходить від дівочого життя до родинного» [17, с. 152].

Поставлю я кладку через сіножатку, вербову.
Ой вже час, дівоньки, з тої гаївоньки додому.
— А ти, дівчинонько, а ти, дівчинонько, зістанься.
Приїде миленький, приїде миленький, звитайся.
Привезе хусточку, привезе хусточку, альбо дві,
Прерстенець на палець, прерстенець на палець, на палець [21, с. 302].

Гіпотетичний перехід дівчини з неодруженого стану в одружений розкривають матримоніальні предмети — хустка та перстень. Хустка виконувала обрядову, символічну функції, вона є маркером соціального і вікового статусу, а подарунок хустки вказує на кохання та згоду на шлюб [2, с. 66]. Аналогічно декодується образ персня як символ вінчання та шлюбу [1, с. 563].

Асоціативний ряд розширюється, доповнюється ще одним похідним символічним образом *вербового колеса:*

Вербовиє колисо
На гостинци стояло.
Дивне диво казало [21, с. 23].

«Вербове колесо» виступає у двох позиціях. Перша — реалія: коло дівчат у весняних обрядах. Друга — асоціюється з сонцем (за формою). Цей ряд продовжимо аналогічним образом крокового колеса (за кольором). Його подібність із сонцем розкривається через палітру відтінків — оранжевий, жовтогарячий, кольору крокоса [16, с. 403]. Сучасний запис гаївки зі с. Сороцьке Теребовлянського р-ну є цьому підтвердженням:

Кроковеє колесо
На гостинці стояло,
Дивне диво казало [21, с. 22].

За допомогою аналогії через рівень кольорової палітри розкривається символ крокового колеса (сонце — жовтогаряче) та просторовий рівень (сонце — високо на небі).

Флоросимволи представлено у гаївці — *роман-зілля* (ромашка, рослина, яка посвячена коханню, приворотне зілля) та *барвінок*, який асоціюється зі шлюбом.

Йа вербовая дощечка
Та ходила по ній Настичка,
Та роман-зілля копала,
Та сама їго ни знала.
Та понесла їго до ради.
До чоловічої, парубочої, дівочої громади.
Та понесли їго до ради,
До жіночої громади.
А жінки їго пізнали,
Та й у руки їго узяли.
Та на сукню барвінець,
Та усім дівчатам на вінець [21, с. 195].

Символічний матримоніальний образ завуальований і розкривається наприкінці гаївки. Образ барвінка представлено через поетичне стягнення дії «понесли до ради», «жінки пізнали», «у руки взяли», «на сукню барвінець», «дівчатам на вінець». Наші предки, зазначив М. Костомаров, обрали символом шлюбу рослину просту, не пишну, нев'янучу, яка нагадує небесну зірку [12, с. 65]. Символ барвінку можна розкрити через темпоральний аспект:

— Чом ти, барвінку, не стелишся?
Чом ти, Івасю, не женишся?
— Навесні буду стелитися,
Восени буду женитися [14, с. 58—59].

Часовий вектор представлений двома календарними відрізками — «навесні», коли розвивається барвінок, та «восени» — пора весіль. Аналогічно опоетизовується образ верби у пісні зі збірника М. Гайдая. Предикат тут розкриває дихотомію вегетативної та матримоніальної символіки пісні:

Пора тобі, вербиця, розвиться,
Пора тобі, хлопчина, жениться.
Ще моя дівчина молода,
На улицю гуляти — той рада.
Нехай моя вербиця буяє,
Нехай моя дівчина гуляє [24, с. 43].

У формі поетичного паралелізму представлено символічність образу верби та предиката «розвиватися» — «женитися». Верба — весняне дерево, яке одне з перших починає зеленіти, тому під вербами з давніх часів водили танці, співали веснянки [24, с. 43]. Очевидно, з цієї причини це дерево стало об'єктом ігрових дій.

Співали дівочки, співали,
В решето пісеньку складали,
Та й поставили на вербі.
Летіли галочки з Подолу,
Звалили решітце додолу [22, с. 16].

Основним тут є не стільки символічний образ верби, скільки дія — вішання на вербі решета з піснями. Це аргументуємо тим, що взагалі дерево тлумачиться як дорога в потойбічний світ, воно поєднує три світи (підземний, земний та небесний). За народними віруваннями, на дерево закидали речі, які було необхідно відправити в потойбіччя. Кидання — це магічний обряд відвертання від нечистої сили, від злого ока, а найголовніше — поривання з минулим. Маємо на увазі — минуле — зима, а мабутнє — весна. Оскільки дерево пов'язувалось зі світовим деревом життя — світової осі, центру світу, то відповідно до легенд, крона світового дерева сягає до небес (Вирію) [23], а це мало спричинити швидший прихід весни.

У колядці, де на гіллях завішані хустки, декодується прагнення переходу з одного стану в інший:

На гиллячках віточки,
На віточках хустойка.
На хустойці золото.
То Параска вішала,
То молодці тішила
Ви, те ж мої молодці!
Не ходіте поночі,
Не рубайте явора,
Не трусіте золота,
Бо мні оно потробне
Свекра, свекров дарити [17, с. 461].

Предикат рубати, О. Потебня пояснює, як любити, сватати. Деревце стято — дівку взято. Основна акцентація на символічну дію — рубання дерева — розкриває матримоніальний зміст колядки.

Важливо, що для передачі змісту уже недостатньо лише символічного образу, необхідне пояснення. Тому замість одиничних символів з'являються символічні ситуації. Символічні зображення дістали предмети матеріального побуту, побутові ситуації, що добре висвітлюють етнокартину.

Зображення в обрядових піснях певних господарських робіт мало також символічне значення, яке підпорядковувалося, зокрема, матримоніальній меті. Так, наприклад, господарська дія садити сад набула символічого значення. Дослідники цей момент аргументують етнографічним контек-

стом — пересаджування дівчатами, заздалегідь до Різдва, вишневих гілок з метою вгадати, чи в наступному році вийдуть заміж. Проводиться аналогія із весільним звичаєм на Гуцульщині, коли молода пересаджувала дерева незалежно від пори року [18, с. 116]. Фольклорний матеріал представляє як загальне поняття «сад»: «Красная панна сад садила», так і одиничне: «рожу садила». І. Ребошака зауважив, що колядки сприйняли ті весільні символи кодифікації заключення шлюбу, які вже в самому звичаї визначились високою поетичністю [18, с. 119]. Сюди відносяться колядки із символічним сприйняттям таких дій, як струшування ряски (кори), саджання винограду, лелії, яблуні (саду), зривання (яблука), щипання (рожі), оберігання, підмітання (саду).

Взаємопов'язаними є символічне саджання саду та оберігання його. Окремо представлено в колядці та риндзівці підмітання саду, що означає накликання, очікування старостів. Аналізучи поетичні тексти, прослідковується логічна послідовність: дівчина садить сад (збирає плоди), стереже (підмітає), прихід родини, милого. Тому така, здавалося б, на перший погляд звичайна господарська дія зводиться до символічної матримоніальної.

Колядка:

Ой рано, рано куройки піли,
Ой а ще раньше Ганнуся встала.
Ще раньше встала, сад підмітала [11, с. 314].

Риндзівка:

Ой рано, рано куройки піли,
Же Христос, же воскрес,
Же воистину, же воскрес.
Єще ми раньше Ганунейка встала,
Ранейко встала, сад замітала [4, с. 228].

Узагалі одруження почало відображатися в обрядовій поезії спочатку у формі прямих побажань, а згодом — у вдосконаленіших художніх образах, символічних ситуаціях. Такі складні асоціативні образні структури, як зауважив І. Денисюк, вибудовуються в естетиці фольклору саме на знанні національної традиції [7, с. 14].

Отже, крізь призму флоросимволіки вимальовується досить цікава кодова система, пов'язана з рослинним світом, його вегетативними процесами, господарськими діями, які стали знаковими. Декодування низки цих та інших символів, символічних ситуацій вимагає ще подальших наукових пошуків, щоб глибше збагнути поетичний світ календано-обрядових пісень українців.

1. *Валенцова М.М.* Кольцо / М.М. Валенцова // Славянские древности. Этнолингвистический словарь : в 5 т. — М. : Международные отношения, 1999. — Т. 2. — С. 563—565.
2. *Валенцова М.М.* Платок / М.М. Валенцова, Е.С. Узенева // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. — Т. 4. — С. 65—69.
3. *Василько З.* Символіка фольклорного образу / Зоряна Василько. — Львів : ДПА Друк, 2004. — 392 с.
4. *Гаївки* / зібр. В. Гнатюк // Матеріали до української етнології. — Львів, 1901. — Т. 12. — 267, 100 с.
5. Галицько-руські народні пісні з мелодіями / зібр. у с. Ходовичах д-р Іван Колесса // Етнографічний збірник. — Львів, 1902. — Т. 11. — XXXVI. — 303 с.
6. *Гринченко Б.* Этнографические материалы, собранные в Черниговской и соседних губерниях / Борис Грінченко. — Чернигов, 1899. — Т. 3. — 765 с.
7. *Денисюк І.* Національна специфіка українського фольклору (матеріали до лекції) / Іван Денисюк // Вісник Львівського університету. Сер. філологічна. — Львів : Львівський національний університет імені Івана Франка, 2003. — Вип. 31. — С. 3—22.
8. *Жайворонок В.* Знаки української етнокультури. Словник-довідник / В. Жайворонок. — К. : Довіра, 2006. — 703 с.
9. *Килимник С.* Український рік у народних звичаях в історичному освітленн і: у 3 кн., 6 т. / Степан Килимник. — Факс. вид. — К. : Обереги, 1997. — Т. 3. — 338 с.
10. Колядки і щедрівки / зібр. В. Гнатюк. Т. 1 // Етнографічний збірник. — Львів, 1914. — Т. 35. — 269 с.
11. Колядки та щедрівки: зимова обрядова поезія трудового року / упоряд., передм. і приміт. О.І. Дея; нотний матеріал упоряд. А.І. Гуменюк. — К. : Наукова думка, 1965.
12. *Костомаров Н.* Об историческом значении русской народной поэзии / Микола Костомаров // Костомаров М. Слов'янська міфологія. — К. : Либідь, 1994. — С. 44—201.
13. Лазутин С.Г. Поэтическая символика русских народных лирических песен / С.Г. Лазутин // Поэтика русского фольклора. Учебное пособие для вузов. — 2-е изд. — М. : Высшая школа, 1989. — С. 105—120.
14. Народні пісні / записи Людмили Єфремової . — К. : Наукова думка, 2006. — 575 с.
15. Пісні з Колодяжна / зап., упоряд. і приміт. О. Ошуркевич. — Луцьк, 1998. — 152 с.
16. *Потебня А.А.* О купальських огнях / А.А. Потебня // Символ и миф в народной культуре. — М. : Лабиринт, 2000. — С. 398—419.

17. *Потебня А.А.* Объяснение малорусских и сродных песен / А.А. Потебня. — Варшава, 1887. — Т. 2: Колядки и щедровки. — 809 с.
18. *Ребошапка І.* Народження символу. Аспекти взаємодії обряду та обрядової поезії / Іван Ребошапка. — Бухарест : Критеріон, 1975. — 247 с.
19. Словник іншомовних слів: 23000 слів та термінологічних сполучень [за ред. Л. Пустовіт] / Любов Пустовіт. — К. : Довіра, 2000. — 1018 с.
20. *Смоляк О.* Весняна обрядовість західного Поділля в контексті української культури / Олег Смоляк — Тернопіль : Астон, 2004. — Ч. 1. — 296 с.
21. *Смоляк О.* Весняна обрядовість західного Поділля в контексті української культури / Олег Смоляк — Тернопіль: Астон, 2001. — Ч. 2. — 420 с.
22. *Ступницький В.* Пісні Слобідської України / передмова В.М. Осадча / Василь Ступницький. — Харків : Майдан, 2007. — 51 с. — (репринтне відтворення за виданням: В. Ступницький. Пісні Слобідської України. — Харків : ДВУ, 1929. — 43 с.).
23. *Телеуця В.В.* Символіка фольклору Подунав'я [Електронний ресурс] // http://www. Bdpu.org/scientifie published/ukr lit 2008/Teleutsya/view
24. Українські народні пісні в записах Михайла Гайдая / голов. ред. Г.А. Скрипник; наук. ред. і упоряд. М.М. Гайдай; НАНУ ІМФЕ ім. М.Т. Рильського / Михайло Гайдай. — К., 2010. — 302 с.
25. Фольклорні матеріали з отчого краю / зібр. В. Сокіл та Г. Сокіл. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1998. — 616 с.
26. *Швед І.* Коди й архаїчна модель світу слов'ян / Інна Швед // Міфологія і фольклор. — 2008. — № 1. — С. 47—54.
27. 100 найвідоміших образів української міфології / під заг. ред. О. Таланчук, Ю. Бедрика.. — К. : Автограф, 2007. — 460 с.

Halyna Koval

ON FLORISTIC SYMBOLIC CODE OF UKRAINIANS' TRADITIONAL CALENDAR POETRY

In the article is considered a floral code being predominating issue of traditional folk calendar songs. The research-work has brought a model of code system correlated to floral world. Special attention has been paid to certain vegetative processes and household works that had become quite significant ones as well as to symbolic situations so on the verbal level (a song) as on nonverbal one (a ceremony).

Keywords: code, symbol, image, folklore, song.

Галина Коваль

ФЛОРИСТИЧЕСКИЙ СИМВОЛИЧЕСКИЙ КОД КАЛЕНДАРНО-ОБРЯДОВОЙ ПОЭЗИИ УКРАИНЦЕВ

В статье рассматривается флористический код, доминирующий в календарных песнях. Моделируется кодовая система, связанная с растительным миром. К сведению приняты отдельные вегетативные процессы, хозяйственные действия, ставшие знаковыми, а также символические ситуации, как на вербальном уровне (песни), так и на невербальном (обряд).

Ключевые слова: код, символ, образ, календарно-обрядовые песни.



Наталія СОКІЛ-КЛЕПАР

КОНЦЕПТ «ГОРА» В МІКРОТОПОНІМАХ УКРАЇНСЬКИХ КАРПАТ

Статтю присвячено аналізу концепту «Гора» в карпатській мікротопонімії. Розглянуто семантику, мовні засоби вираження, подано народну етимологію онімів.

Ключові слова: мікротопонім, географічний термін, рельєф, оронім.

Мікротопоніми — одиниці простору, що відображають певне розташування предметів у світовому континуумі. На думку дослідників, простір сприймається значно легше, ніж час. Для того, щоб осягнути простір, досить відкрити очі, повернути голову, простягнути руки і т. ін. Він організовується довкола людини, яка ставить себе в центр макро- й мікрокосму. Це одна з перших реалій буття, яку сприймає та диференціює людина [2, с. 670].

Мікротопонімний простір інформує насамперед про ландшафтну організацію місцевості, особливо рельєфного характеру. Карпатський географічний масив, зокрема ороніми, сьогодні є надійним і важливим джерелом у становленні етно- та лінгвогенезу нашого народу. Ороніми як візитна картка Українських Карпат містять у собі цінні етнокультурні, соціальні, антропонімічні відомості, адже вони є одними з виразників національної специфіки мови, бо виникають у мові кожного народу в різні періоди та з різних причин; вони генетично пов'язані з апелятивною й ономастичною лексикою, а тому їх етимони фіксують побут, суспільно-політичний лад, матеріальну й духовну культуру, взаємозв'язки з іншими народами, світогляд, психічні особливості, головні риси ментальності мешканців та іншу екстралінгвістичну інформацію [15, с. 7—13].

Оронімами прийнято називати будь-який елемент рельєфу земної поверхні — підвищення, заглибини, рівнини (гора, горб, вершина, скеля, берег, хребет, яма, яр, долина, низина тощо) [9, с. 99—100]. Крім фізико-географічних показників, подібні найменування тісно пов'язані з народним сприйняттям природних особливостей краю, втілюють креативний імператив.

Серед підвищених елементів переважають оніми на окреслення верхів, гір, горбів тощо. Етнокультурний потенціал нашого народу наділяє гору багатьма символічними навантаженнями, серед яких: гора — це перешкода, творіння нечистого, туга, печаль, багатство, високе суспільне становище [4, с. 144]. Гора — символ внутрішньої висоти людського духу; найвищої точки; центру, через який проходить вісь землі та підземного царства; священного місця, де жили боги, відбувалися жертовні обряди; образ світу; модель Всесвіту; варіант у трансформації світового дерева. Відомо, що для багатьох народів світу були культи священних гір. Українцям такий культ теж властивий [10, с. 61—62]. У народній космогонії гора — локус, що поєднує небо,

землю і «той світ»; місце перебування нечистої сили, здійснення обрядів [6, с. 520].

Образ гори рефлексує не тільки в українській, а й в інших слов'янських мовах та є однією з центральних міфологем. Гора амбівалентна, адже, з одного боку, вершина зв'язана з небесами, значить, з Божим початком, а, з другого боку, у печерах, всередині гори чи під горою знаходиться пекло, живуть міфічні істоти. На горі знаходилися язичницькі святилища, що відображено, скажімо, в білоруській топоніміці — *Бабина гора*, *Змієва гора*, *Біла гора* [14, с. 326—327]. Гора часто асоціюється з чужою територією, точніше, з межею своєї та чужої зони [1, с. 156].

Фізико-географічне розташування карпатської території сприяє масовому розповсюдженню онімів на позначення підвищених елементів рельєфу. Вони здебільшого представлені простими географічними термінами, як-от: *берег*, *верх*, *гора*, *горб*, *ґрунь*, *діл*, *жбир*, *кичера*, *клива*, *маґура*, *обіч*, *щовб*. Бувають і географічні терміни так званого метафоричного походження, проте таке перенесення відбулось давно, і сьогодні ці оніми сприймаються як термінопохідні: *бердо*, *сідло*, *стіна* та ін. Крім об'єктів, закцентовано головну увагу на самих назвах, оскільки вони найчіткіше втілюють номінотворчі особливості народу. Традиційно назва залишається впродовж віків, а об'єкт під впливом часу змінюється. Наприклад, сьогодні поле у селі Бориня, що на Турківщині, називається *Горб*. Звичайно, первісно так номінувався підвищений елемент рельєфу або ж суміжний із ним.

Географічні терміни, що виражають стрижневе поняття — *височина* — мотивують вагому частку мікротопонімів Українських Карпат: **бердо** — «стрімка гора, провалля», «гірський зсув» [Рудн. 17], «скеля», «кам'яниста земля», «твердий ґрунт», «обрив», «горб», «яма між брилами каміння в річці» [СБГ I 49], «прірва, урвище; стрімкий схил гори» [ГГ 23]: в., г., л., пас., пол., прит., сін. *Бердо* (Долин., Жуп., Кам., Клим., Нагір., Н. Рож., Тухол., Хіт., Ялин. Льв. Ск.); **берег** — «берег, край суші, який стикається з водою», «високий стрімкий берег, провалля, урвище», «пагорб, підвищення, гора» [Рудн. 17—18], «берег», «неврожайна, непридатна для обробітку земля», «неужите місце», «узгір'я» [СБГ I 50], «берег ріки, потоку», «підвищення, гора, схил гори» [Граб. 32], «круча, стрімкий схил», «гористе місце, пасовисько» [ГГ 23], «берег, пагорб» [Штіб. II 9]: к. с., сін. *Беріг* (Терн., Тух. Льв. Ск.), бер., п., сін. *Береги* (В. Рож., Коз. Льв. Ск.); **бескид** — «узгір'я, гірський хребет» [Рудн. 18], «межа, діл, полонина» [Штіб. II 10], «недоступна стрімка вершина» [ГГ 24]: пас., перев. *Бескид* (Опор., Ялин. Льв. Ск.), г., сін. *Бескід* (Вол., Жуп. Льв. Ск.; Новосел. Міжгір. Закарп.), г. *Бескиди* (Сен. Долин. Ів.-Фр.); **гора** — «гора, узгір'я у порівнянні з долиною» [Рудн. 21]: к. с., горб, п. *Гора* (Круш. Льв. Ск.; Чап. Старосамб. Льв.; Нагуєв. Дрогоб. Льв.); **горб** — «підвищення», «гора» [Рудн. 21; Граб. 21; Штіб. II 29—30]: л., о. п., пас., п., пот., сін. *Горб* (Довж., Клим., Коз., Орява, Орявч., Пл. Бр., Рик., См., Трух. Тух., Хащ. Льв. Ск.; Бор. Турк. Льв.; Нагуєв. Дрогоб. Льв.; Новосел. Міжгір. Закарп.; Лопух. Тяч. Закарп.), в., к. с., о. п., сін. *Горби* (Либ., Тух. Льв. Ск.; Ясен. Верхов. Ів-Фр.); **ґрунь** — «гора, узгір'я», «верх, вершечок гори», «гірське поле, висока поляна» [Рудн. 20], «узгір'я, пагорб» [Граб.37]: г., л., сін. *Ґрунь* (Либ. Льв. Ск.; Лопух. Тяч. Закарп.), л. *Ґрунівки* (Либ. Льв. Ск.); **діл** — «гора, яка ділить, наприклад, два села, гори, ріки, долини», «гора, підвищення» [Рудн. 20], «пасмо гір, вододіл» [СБГ I 220; Штіб. II 20; Граб. 35]: в., г., пас., сін., уроч., хр. *Діл(в)* (Греб., Круш., Лав., Тух., Трух. Льв. Ск.; Нагуєв. Дрогоб. Льв.; Лопух., Усть-Чор. Тяч. Закарп.), сін., чаг. *Діли* (Либ., Тух. Льв. Ск.); **жбир(ь)** — «порослий, скелястий пагорб між долинами» [Рудн. 34], «горбок між двома високими потоками, русла яких пролягають в одному напрямі, або горбок на схилі гори, а також зрубаний ліс, обрив» [СБГ I 249], «важкодоступне місце» [Граб. 53], «стрімка кам'яниста гора; гострий кам'янистий верх гори, скелі; ущелина, виїмка з камінням» [ГГ 68], «зарослий скелястий пагорб між долинами» [Штіб. II 84]: л., пот., сін. *Жбирь* (Вол., Тухол. Льв. Ск.), в., л., пас., сін. *Збир(ь)* (Завад., Лав., Либ., См. Льв. Ск.); **зомпля** — «схил гори», «узгір'я», «стрімка гора» [СБГ I 318]: урв. *Зомкло* (Вол. Льв. Ск.), крч., ск., уроч. *Зомкля* (Коз., Лав., Росох. Льв. Ск.); **кичера** — «гора, поросла лісом з голою вершиною» [Рудн. 24; ГГ 94; Штіб. II 43—44]: г., л., пас., сін. *Кичера* (Коз., Круш., Мита, Орявч., Пл. Бр., Тис. Льв. Ск.), г. *Кычера* (Новосел. Міжгір. Закарп.), г., п. *Кичери* (Голов., Клим., Трух. Льв. Ск.), г., пас. *Кичерка* (Лав.,

Н. Син. Льв. Ск.; Опака Дрогоб. Льв.); **клива** —«гора», «каміння в лісі» [Рудн. 23], «висока гора, поросла темним смерековим лісом», «безодня, глибока яруга», «незаросла вершина», «скеля в лісі» [СБГ I 357], «незарослий верх гори» [Граб. 40]: г., о. п., сін. *Клива* (Гр., Завад., Заділ., Кам., Слав., Трух., Тух. Льв. Ск.; Гута Богородч. Ів.-Фр.), л. *Кливы* (Новосел. Міжгір. Закарп.); **маг(ґ)ура** — «висока гора» [Гр. II 306; Рудн. 25; Штіб. II 46; Граб 42]: г., л., полон., уроч. *Магура* (Греб., Коз., Короct., Либ., Опор., Орявч., Н. Син. Льв. Ск.), г., п. *Маґура* (Тухол. Льв. Ск.; Нагуєв. Дрогоб. Льв.), пас. *Моґура* (Заділ. Льв. Ск.); **обіч** — «схил гори над водою», «дорога по узбіччю гори» [Рудн. 26], «схил гори» [СБГ II 7; Мар. 238]: г., л., о. п., пас., сін. *Обіч* (Либ., Н. Рож., Опор., Трух. Льв. Ск.; Новосел. Міжгір. Закарп.), о. п., сін. *Обич* (Тухол. Льв. Ск.), чаг. *Обоча* (Гр. Льв. Ск.), г. *Обоче* (Бор. Турк. Льв.), к. с., о. п., пас., сін. *Обочі* (В. Рож., Лав., Хащ. Льв. Ск.), г., о. п. *Обочи* (См. Льв. Ск.), о. п., сін. *Убіч* (Клим., Мита Льв. Ск.); **щовб** — «шпиль, верх гори», «лисий верх високої гори, зарослої довкола лісом» [СБГ II 396]: в., г., л., о. п., пас., сін., уроч. *Щовб* (Гр., Коз., Пл. Бр., Пог., Росох., Трух., Тухол. Льв. Ск.; Новосел. Міжгір. Закарп.).

Відрадно, що найменування гір відбивались не лише в місцевому топоніміконі, а яскраво вплітались елементами у фольклорну традицію. Скажімо, ороніми у народній творчості як пісенній, так і прозовій, виражались широкою палітрою. У ліричних зразках (переважно коломийках) найчастіше побутували мікротопоніми *Бескид, Кичера, Маґура, Обіч*, які певним чином можна віднести до загальнокарпатської локалізації:

Попід Бескид зелененький ожина, ожина:
Чому сумна невесела моя соколина?

Попід Бескид зеленейкий вівці прищибаю:
Не йди за мнов, чорнушечко,
бо тя порубаю [5, с. 2].

Любко косит на Плосени, а я — у Кичері,
Я виділа, як маяли любкові кучері [12, с. 476].

Ой Маґуро, Маґуройко, то ж ти не єднака,
З-під єдної вода тече, з-під другої млака.

Ой піду я у Маґуру бучка ціхувати,
Сам не знаю, у котрої любки
ночувати [5, с. 25].

Ой ковала зозулиця в Обочи, в Обочи,
Мій милийкий, солодийкий
дивит ми ся в очи [12, с. 463].

Арсенал мікротопонімів у поданих пісенних мініатюрах залучений переважно з метою детальнішого змалювання краю, окреслення паралелей, взаємозв'язку людини з природою тощо.

Однак прозова традиція представляє нам в основному трактування онімів, відтворює елементи народної етимології. У запропонованій статті проілюструємо тлумачення окремих онімів, скажімо, *Грунь, Кичера*. Інколи народ пояснює назви винятково за звуковим збігом. Наприклад, побутує легенда про Ґрунь Дівок, де чітко видно, що йдеться про найменування Діл, проте люди трактують по-своєму, за аналогією до слова дівка: «Я чув з предків, що була дівка дуже велика, така, як той ґрунь зависока. Та й не віддавалася. Так дівков ціле житє своє збула та й там померла. Й від того часу назвали Ґрунь Дівок» [8, с. 111].

Таким чином, не завжди мотивація з уст народу відповідає реаліям, а виражає своєрідні творчі вкраплення. Це підтверджує ще одна легенда про Кичеру, де основний акцент зроблено на прізвищі героя: «*Коло Репинного є гора Кичера. Але й полонину одну кличуть теж Кичера. ...А полонинський верх названий Кичерою, бо там колись два вівчарі-браття на ім'я Кичера — Федір і Штефан — полюбили одну дівчину — Олену. Вона від села один час носила їм полуденки. А люди, які вівчарять, жінок чи дівок рідко видять. А Олена була ще й файною відданицею. І полюбили її обидва браття. ...А любила молодого Штефана. І Федір якось увидів, зрозумів. І терпів, доки не вибухнув. А як вибухнуло межи браттями нещастя, то й скінчилося смертю одного. Федір — старший брат — убив молодшого, Штефана. ...А полонину ту, де браття-вівчарі дозирали сільську отару і де сталося отсе, — відтоді і кличуть Кичерою. Відси і вершок коло Репинного кличеся Кичерою*» [8, с. 164—165]. Можливо, при номінотворенні антропонімний фактор мав проміжне місце, та все ж більш імовірним видається походження оніма від географічного терміна *кичера*.

Концептосферу «Гора» розширюють мікротопоніми, що вживаються на окреслення *заглибин*. Вони реалізуються як антиномa до височини — загли-

блення в землі, природне або штучне. В регіоні переважає гористий рельєф, порізаний інколи урвищами, ярами, западинами, а подекуди плавно переходить у луки, долини, луги: **дебря** — «стрімкий бік гори, провалля», «лагідна прірва» [Рудн. 19], «узгір'я», «крутий, стрімкий бік гори, горба» [СБГ I 213], «провалля, діл (в лісі)» [Граб. 35], «стрімке, заросле кущами узбіччя понад гірські потоки, звори; непрохідний ліс у горах» [ГГ 56]: крч., л. *Дебрі* (Гр., Либ. Льв. Ск.), бер., в., пас., урв. *Дебря* (Вол., Лав., Терн., Ялин. Льв. Ск.), л. *Дибря* (Ялин. Льв. Ск.); **долина** — «долина, низина, поділ» [Рудн. 20; Штіб. II 21]: к. с., л., о. п., п., пас., сін. *Долина* (В. Рож., Вол., Круш., Лав., Орявч., Трух., Тухол., Хащ., Ялин. Льв. Ск.), к. с., л., пас., сін. *Долини* (Вол., Клим., Коз., Короcт., Лав., Слав., Тис. Льв. Ск.); **жолоб** — «долина ріки чи потоку» [Рудн. 35], «щілина в скелі» [СБГ I 254], «долина між двома горами», «мале джерело, потік» [Граб. 53—54], «ущелина в горах; видолинок» [ГГ 71]: к. с., л., о. п., пас., прит., сін., яр *Жолоб* (Гр., Жуп., Клим., Мита, Опор., Тух., Тухол. Льв. Ск.), г., л., пас., пот., сін. *Жолоби* (В. Рож., Мита, Орява, Трух., Ялин. Льв. Ск.), к. с. *Жолобини* (Слав. Льв. Ск.); **присліп** — «місце, в якому гори стикаються, творячи горб, що ділить долину на дві частини» [СБГ II 144; Штіб. II 61], «поле, поляна між лісом; перевалина, сідловина» [ГГ 157]: г., к. с., л., пас., сін., хр. *Присліп* (Гр., Лав., Слав., Тух. Льв. Ск.; Криворів. Верхов. Ів.-Фр.), пол. *Прислопи* (Лав. Льв. Ск.); **яма** — «яма», «долина» [Рудн. 22; Граб. 39; Штіб. II 33]: л., о. п., пас., п., пол., сін., чаг. *Яма* (Гр., Опор., См., Сух. Пот., Трух., Тух. Льв. Ск.), г., л., пас., уроч., чаг. *Ями* (Вол., Гр., Греб., Либ., Рик. Льв. Ск.).

Власних виразників *заглибин* порівняно мало. Більшість із них семантично зрозуміла. Оніми, значення яких не таке прозоре, викликають у людей різні етимологічні варіації. Скажімо, значне зацікавлення містить онім Присліп. Відомо, що ще І. Франко не обійшов увагою аналогічне найменування, зазначивши, що так «називаються численні місцевості, переважно долини гір, гірські пасовища, звичайно глибокі міжгір'я в густому лісі або також вільні від лісу малі рівнини, які лежать близько при собі» [13, с. 279]. Одна з легенд так реалізує походження оніма: «*Раз пасли пастухи вівці на подині, она високо є. Та й разом похмарилосі и зачєли громи дуже лускати — пустиласі велика бурі... Худоба облєгла на тот чьис попід чубрі, бо то був дуже густий ліс, и ти два пастухи посідали и сиґєт. Але як лусне грім у ту гачуґу, що сиґіли ти хлопці, и они погибли на місци, а то зачєло горіти... Відтак нагійшла така фає дуже страшна из вітром — и увернула тот ліс цалом на вівці и на ти хлопці и прислопила тото усьо... Церез то називаєсі тота подина Присліп*» [8, с. 108].

Мікротопоніми, мотивовані апелятивами на позначення *рівнин*, на території Карпат представлені невеликою кількістю, які віддзеркалюють географічні реалії краю: **луг** — «луг, низина над рікою або потоком, поросла кущами або деревами» [Рудн. 25]: к. с., пас., п., сін. *Луг* (В. Рож.. Вол., Трух. Льв. Ск.), к. с., сін. *Луги* (Клим., Лав., Тухол. Льв. Ск.), п. *Лужина* (Круш. Льв. Ск.); **плай** — «стежка або дорога біля полонини, чи гірські ліси» [Рудн. 27], «рівне поле», «гірська стежка, дорога» [СБГ II 78]: о. п., пас., п., сін. *Плай* (Коз., Слав., Терн. Льв. Ск.; Новосел. Міжгір. Закарп.; Лопух. Тяч. Закарп.), пол. *Плаї* (Росох. Льв. Ск.); **площа** — «плоска, рівна територія»: к. с., сін. *Площа* (В. Рож., Н. Рож. Льв. Ск.), к. с., о. п., пас., сін. *Площі* (Пог., Трух., Тух. Льв. Ск.); л., чаг. *Площина* (Нагуєв. Дрогоб. Льв.), л., п. *Плоснина* (Корост., Круш. Льв. Ск.), уроч. *Плосінь* (Вол. Льв. Ск.); **полонина** — «гірське пасовище» [Рудн. 28]: г., л., п., пол., сін. *Полонина* (Завад., Клим., Коз., Лав., Мита, Росох., Сух. Пот., Ялин. Льв. Ск.; Новосел. Міжгір. Закарп.); **поляна** — «поле вздовж гір чи лісів» [Рудн. 28]: о. п., сін. *Поляна* (Жуп., Либ., Тух. Льв. Ск.; Лопух. Тяч. Закарп.), п. *Поліна* (Круш. Льв. Ск.). Найменування в основному етимологічно та семантично прозорі, тому образність практично не торкнулася їх.

Ще одну групу формують оніми з певними характеристиками в основі. На думку О. Стрижака, «топонімами спочатку ставали звичайні слова: вода, гора, ліс, пустиня, поле, річка. Пізніше, коли люди почали освоювати значні простори, на яких були гори, озера, ліси і т. ін., вони потребували розрізнення таких об'єктів. Для цього використовувалися різні означення, що характеризували ці об'єкти

за кольором, величиною, формою, призначенням тощо» [11, с. 3—4]. Означення переважно відображали **рослинний покрив (його відсутність)**: г., уроч. *Запуст* (Жуп. Ск. Льв.), сін. *Зарослий* (Орявч. Ск. Льв.), п. *Косматий* (Ямельн. Ск. Льв.), уроч. *Кудрєвий* (Трух. Ск. Льв.), в., к. с., сін. *Лисак* (В. Рож., Тух. Ск. Льв.), г., уроч., чаг. *Лисина* (Греб., Мита, Опор. Ск. Льв.), г. *Оброслий Вершок* (Корч. Ск. Льв.); г., л., сін. *Лиса Гора* (Нагір., Тухол. Льв. Ск.), о. п., сін. *Чистий Горб* (Тухол. Льв. Ск.); **наявність (відсутність) сонячного освітлення об'єкта:** л., о. п., сін. *Осовня* (Завад., Мита, Пог., Тух., Ялин. Ск. Льв.), пас. *Осованя* (Ялин. Ск. Льв.), крч., сін. *Осовні* (Вол., Либ. Ск. Льв.), г., бер., пас., п., сін. *Затінь* (Вол., Жуп., Коз., Корост., Опор., Слав., Терн., Тух., Ялин. Ск. Льв.), о. п. *Затінци* (Ялин. Ск. Льв.); **забарвлення об'єкта**: г., л. *Сина Кичера* (Криворів. Верхов. Ів.-Фр.), п. *Чорна Гора* (Круш. Льв. Ск.), в., л. *Чорний Горб* (Терн. Льв. Ск.), п. *Чорний Діл* (Круш. Льв. Ск.), г., пол. *Чорна Рипа* (Ялин. Льв. Ск.; Сен. Долин. Ів.-Фр.); квантитативні ознаки: в. *Середний Вирьх* (Хащ. Льв. Ск.), в. *Четвертий Вирьх* (Хащ. Льв. Ск.); **фізичні особливості об'єкта (форми, розміру тощо):** г. *Велика* (Корост. Ск. Льв.), г. *Велика Кичерка* (Бор. Турк. Льв.), п. *Велика Гірка* (Круш. Льв. Ск.), о. п. *Висока Гора* (Нагуєв. Дрогоб. Льв.) г., л., пол. *Високий Верх* (Довж., Н. Рож., Слав. Льв. Ск.), л. *Гострий Вершок* (В. Рож. Льв. Ск.), в., сін. *Довгий Горб* (В. Рож. Льв. Ск.), г. *Мала* (Корост. Ск. Льв.), г. *Плесковатий* (Трух. Ск. Льв.), г. *Товстий Ґрунь* (Криворів. Верхов. Ів.-Фр.). Зазначені атрибутивні назви ідентифікувалися з глухими, запущеними, віддаленими місцями, відображали кольорову палітру онімів та їх фізичні особливості. Окремі назви могли відображати народне світосприйняття. Так, *Лиса Гора* асоціюється з місцем збору нечистих сил, відьом. Ще В. Гнатюк детально описав ритуальні ігрища на подібних об'єктах. «Одні танцювали, тупцюючи й співаючи довкола великого огнища, підскакували, вибігали з колеса, вивихалися одна другій попід руку або пересувалися поміж ноги; інші, поділені на менші громадки, перевертались догори ногами, перескакували одні другим через голови, ставали дуба, совгалися по піску або ставали з мечиками від терлиць, прискакували до себе, кололи себе і відскакували назад» [3, с. 49].

Мікротопоніми не з прямими, а з переносними ознаками в основі (метафоричні найменування) формують своєрідний елемент досліджуваного концепту: г. *Вили* (Круш. Ск. Льв.), г. *Ключ* (Трух. Ск. Льв.), г. *Кобила* (Круш., Підгор. Ск. Льв.), л., сін. *Колиска* (Тухол. Ск. Льв.), г. *Коник* (Корч. Ск. Льв.), пас., п., сін. *Коритини* (Підгор., Ямельн. Ск. Льв.), г., крч., уроч. *Кривуля* (Завад., Орявч., Рик., Ялин. Ск. Льв.), г. *Обух* (Жуп. Ск. Льв.), г. *Пищик* (Ямельн. Ск. Льв.), г., л., сін. *Плішка* (Вол., Голов., Корост. Ск. Льв.). Вони яскраво відображають результат народного мислення та світосприйняття. Метафора як засіб вторинної номінації часто застосовується при творенні власних назв завдяки перенесенню ознак і властивостей певного предмета, явища на інший за принципом подібності. Згідно з ономастичною термінологією, метафорична назва — це «власна назва, яка виражає дійсну чи імовірну подібність названого об'єкта з іншим предметом» [7, с. 164].

Ця підгрупа онімів широко представлена народними трактуваннями. У Карпатах часто подібні мікротопоніми пов'язані із життям і діяльністю опришків, нашестями турків, тобто з певними історичними подіями. Інколи окрема деталь, незначний елемент в оповіді ставав домінуючим і зазнавав процесу іменування. Скажімо, *Вила* називаються так тому, що якийсь чоловік кинувся захищати свою дружину від турка. «*Не тямлячись від хвилювання, він з розгону ввігнав вила в турка і підняв його на вила...*» [8, с. 124].

Гора *Кобила* називається так тому, що люди не хотіли платити данину панові, тому все золото і срібло зібрали в мішки і нав'ючили ними сіру кобилу. Згодом опришка, що вів цю кобилу, впіймали, а вона втекла в печеру. «*Вхід до печери, куди сховалася кобила з бесагами, опришки закрили великим каменем. ...Правда, в селі знали, куди зникла кобила. Але відкривати печеру не наважувався ніхто, — опришки її заворожили. Відтоді гору назвали Кобилою...*» [8, с. 145—146].

Мікротопонім *Коритища* теж рефлексує до життя опришків та їхнього багатства: «*Придумали Довбушеві хлопці таку штуку: дістали десь довжелезний ланц, одним кінцем прикували його до скри-*

ні із золотом, а за другий кінець потягли той ланц далі Чорним Верхом. Коли витягнули ланц на всю довжінь, узялися до роботи: викопали глибокий ярок і закопали той ланц. Коритища — то і є слід їх роботи» [8, с. 146—147].

Таким чином, мікротопонімна група, утворена від географічних термінів на означення рельєфу, досить чисельна. Гірський рельєф сприяв тому, що тут виявлено чимало топонімів, мотивувальною базою яких є апелятиви *горб*, *кичера*, *долина*, *яма*. Подібні мікротопоніми не особливо реалізуються у народній творчості, оскільки зазвичай вони абсолютно зрозумілі, не мають додаткових конотацій та не викликають асоціацій. Зовсім іншими є образні оніми. Конотативність таких назв закладена як у самих онімах, так і в тексті-дискурсі, яким часто супроводжуються подібні мікротопоніми. Це виражається як в інтонації мовця, так і передається невербальними засобами. До таких текстів-дискурсів, що реалізують мотивацію топонімів, відносяться власне легенди і перекази — своєрідні комунікативні блоки, в яких переплітаються інформативні, творчі та певним чином конотативні елементи.

1. *Березович Е.Л.* Язык и традиционная культура: этнолингвистические исследования / Е.Л. Березович. — М. : Индрик, 2007. — 600 с.
2. *Гак В.Г.* Языковые преобразования / В.Г. Гак. — М. : Школа Языки русской культуры, 1998. — 763 с.
3. *Гнатюк В.* Нарис української міфології / В. Гнатюк. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 2000. — 264 с.
4. *Жайворонок В.В.* Гора / В.В. Жайворонок // Жайворонок В.В. Знаки української етнокультури: словник-довідник. — К. : Довіра, 2006. — 703 с.
5. Коломийки / зібр. В. Гнатюк. — Т. 1 // Етнографічний збірник. — 1905. — Т. 17. — С. 22.
6. *Левкиевская Е.Е.* Гора / Е.Е. Левкиевская // Славянские древности: этнолингвистический словар : в 5-ти т. / под ред. Н.И. Толстого. — М. : Международные отношения, 1995. — Т. 1 : А—Г. — С. 520—521.
7. Основен систем и терминологија на словенската ономастика. Основная система и терминология славянской ономастики. Grundsystem und terminologie der Slawischen onomastik. — Скопје ; Скопье ; Skopje, 1983. — 412 с.
8. Писана керниця: топонімічні легенди та перекази українців Карпат / зібр. і впоряд. В. Сокіл. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1994. — 206 с.
9. *Подольская Н.В.* Словарь русской ономастической терминологии. — 2-е изд., перераб. и доп. / Н.В. Подольская. — М. : Наука, 1988. — 192 с.
10. Словник символів культури України / за заг. ред. В.П. Коцура, О.І. Потапенка, М.К. Дмитренка. — К. : Міленіум, 2002. — 260 с.
11. *Стрижак О.С.* Про що розповідають географічні назви / О.С. Стрижак. — К. : Наукова думка, 1967. — 128 с.
12. Фольклорні матеріали з отчого краю / зібр. В. Сокіл та Г. Сокіл. — Львів : Інститут народознавства НАН України, 1998. — 616 с.
13. *Франко І.* Професор В. Шухевич. Гуцульщина / І. Франко // ЗНТШ. — Львів, 1992. — Т. 223. — С. 276—283.
14. *Шамякіна І.* Гара / Т.І. Шамякіна // Беларускі фальклор: энцыклапедыя / заг. рэд. Л.В. Календа, В.А. Войніч. — Мінск : Беларуская Энцыклапедыя, 2005. — Т. 1. — С. 326—327.
15. *Шевцова В.О.* Топонімія Луганщини / В.О. Шевцова. — Луганськ : Знання, 2000. — 116 с.

Перелік умовних позначень:

Джерела: ГГ — Гуцульські говірки : короткий словник / відп. ред. Я. Закревська. — Львів, 1997. — 232 с. ; Гр. — Грінченко Б. Словарь української мови: в 4-х т. / Б. Грінченко. — К. : Вид-во АН УРСР, 1958. — Т. 2. — 573 с. [Репринтне відтвор. вид. 1907—1909 рр.] ; Граб. — Nazwy geograficzne Huculszczyzny / S. Hrabec. — Kraków, 1950. — 264 s. ; Рудн. — Рудницький Я. Географічні назви Бойківщини / Я. Рудницький // Українська Вільна Академія Наук. Серія : Назвознавство. — Ч. 23—24. — 1962. — 246 с. ; СБГ — Онишкевич М.Й. Словник бойківських говірок / М.Й. Онишкевич. — К., 1984. — Ч. 1, Ч. 2 ; Штіб. — Toponomastyka Łemkowszczyzny. Część II. Nazwy terenowe / Z. Stieber. — Łódź, 1949. — Nr. 6. — 114 s.;

географічні об'єкти: бер. — берег, в. — верх, г. — гора, к. с. — кут села, крч. — круча, л. — ліс, о. п. — орне поле, п. — поле, пас. — пасовище, перев. — перевал, пол. — полонина, пот. — потік, прит. — притока, сін. — сінокіс, ск. — скеля, урв. — урвище, уроч. — урочище, хр. — хребет, чаг. — чагарник;

населені пункти: Бор. — Бориня, В. Рож. — Верхня Рожанка, Вол. — Волосянка, Голов. — Головецько, Греб. — Гребенів, Довж. — Довжки, Долин. — Долинівка, Жуп. — Жупани, Завад. — Завадка, Заділ. — Задільсько, Кам. — Кам'янка, Клим. — Климець, Коз. — Козьова, Корост. — Коростів, Корч. — Корчин, Криворів. — Криворівня, Круш. — Крушельниця, Лав. — Лавочне, Либ. — Либохора, Лопух. — Лопухово, Нагір. — Нагірне, Нагуєв. — Нагуєвичі, Н. Рож. — Нижня Рожанка, Н. Син. — Нижнє Синьовидне, Новосел. — Новоселиця, Опор. — Опорець, Орявч. — Орявчик, Підгор. — Підгородці, Пл. Бр. — Плав'я Бринівка, Пог. — Погар, Рик. — Риків, Росох. — Росохач, Сен. — Сенечів, Слав. — Славсько, См. — Сможе, Сух. Пот. — Сухий Потік, Терн. — Тернавка, Тис. — Тисовець, Трух. — Труханів, Тух. — Тух-

ля, Тухол. — Тухолька, Усть-Чор.— Усть-Чорна, Хащ. — Хащованя, Хіт. — Хітар, Чап. — Чаплі, Ялин. — Ялинкувате, Ямельн. — Ямельниця, Ясен. — Ясенів;

райони: Верховинський, Дрогобицький, Долинський, Міжгірський, Сколівський, Старосамбірський, Турківський;

області: Закарпатська, Львівська, Івано-Франківська.

Nataliya Sokil-Klepar

CONCEPT OF «MOUNTAIN» IN THE MICROTOPONYMY OF UKRAINIAN CARPATHIANS

The concept of «mountain» in the Carpathian microtoponymy has been analyzed in the article. The meaning as well as linguistic means of expression have been considered, presentation of folk etymology as for onyms has been added.

Keywords: microtoponym, geographic term, relief, oronym.

Наталия Сокил-Клепар

КОНЦЕПТ «ГОРА» В МИКРОТОПОНИМАХ УКРАИНСКИХ КАРПАТ

Статья посвящена анализу концепта «Гора» в карпатской микротопонимии. Рассмотрено значение, языковые средства выражения, представлено народную этимологию онимов.

Ключевые слова: микротопоним, географический термин, рельеф, ороним.



Ганна СОКІЛ

ГАЛИЧИНА У ФОЛЬКЛОРНОМУ ОБСТЕЖЕННІ ВОЛОДИМИРА ЛЕВИНСЬКОГО ТА МИРОСЛАВА КАПІЯ

Імена М. Капія та В. Левинського маловідомі громадськості, а вони внесли вагомий вклад в українську науку. Їхні фольклорні записи з Галичини поповнили видання Етнографічної комісії НТШ наприкінці XIX — на початку XX століття та архівні фонди, що дало можливість розширити уявлення про цей регіон.

Ключові слова: фольклорні записи, Галичина, регіон, народнопісенні жанри, варіанти, мотиви.

Галичина цікавила багатьох дослідників самобутнім глибинним фольклором, звичаями та обрядами, на які цей край вельми щедрий. Активна робота в галузі народознавства проводилась тут наприкінці XIX і початку XX століття. Цей період увійшов у історію як продуктивний і досить важливий для фольклористичних студій, час, коли у Львові активну діяльність розгорнуло Наукове товариство імені Шевченка (далі — НТШ), в якому об'єднались дослідники з різних куточків України.

Організацією фольклористично-етнографічної роботи займалася Етнографічна комісія НТШ, що поставила питання систематичного збору джерельних матеріалів і його публікації у спеціальних виданнях — «Етнографічному збірнику» та «Матеріалах до українсько-руської етнології» (з 1908 р. «Матеріали до української етнології»). Фольклорні збірники поповнювалися записами народної словесності не лише відомих, а й малознаних збирачів. Серед них щоразу відкриваються нові імена, до яких належать Мирослав Капій та Володимир Левинський.

Добрий знавець імен, які присвятили свою скромну працю Україні, Володимир Качкан в одній зі статей писав: «На літературно-перекладацькому та фольклористичному материку рідної культури **Мирослав Капій** залишив значний доробок, що, на жаль, цілком або ж майже невідомий культурній громадськості, широкому читацькому загалу» [15, с. 313]. А як педагог виховав він дуже поважних людей — професора з Варшави М. Шегеду, учених з Києва Ярославу та Федора Погребенників [24], інженера з Городенки І. Шостака, лінгвіста-політолога з Косова Й. Перкатюка та інших. Проте справді мало хто знає його фольклорний доробок.

Народився М. Капій 5 травня 1888 р. у с. Коцюбинці поблизу Гусятина на Тернопільщині в учительській сім'ї. Батько директорував, а мати вчителювала в місцевій школі. За політичні переконання влада переводила їх з місця на місце: Іванівка неподалік Теребовлі, Костільники (сучасне звучання Костильники) на Бучаччині... До речі, батька заарештували і заслали в Сибір, до Іркутської губернії, де той відбував покарання. 29 липня 1918 р. М. Капій, перебуваючи в Польщі, звертався до Львова у справі публікування спогадів його батька з 1914—1917 рр.

М. Капій після Тернопільської гімназії навчався у Львівському університеті на відділенні україністики і германістики філософського факультету, закінчивши його 1914 р. З листа до В. Гнатюка від 22 серпня 1918 р. дізнаємося, що того ж року його було покликано на військову службу: «Та прийшла війна — а я служу від 1914 р. — і всьо робилось — я служу при німецькім полку, все далеко від своїх — і думати годі було, щоб щось прочитати.

[…]. От тоді то, ще 1914 — [19]15 [рр..] я дещо прочитав з фольклористики — а відтак пішов в поле і от воюю досі — тепер поки що в шпиталі» [20, с. 303]. Опісля він викладав іноземні мови в гімназіях Теребовлі (до 1928 р.), Лежайська (Польща, 1928—1938 рр.), Відня (до 1945 р.), середній школі Косова. Помер 24 березня 1949 р. в м. Косові (тепер Івано-Франківської обл.) [24]. Аналіз джерел показує, що свою фольклористичну діяльність Мирослав Капій розпочав 1904 р., збираючи колядки, щедрівки, гаївки, казки, демонологічні оповідання в Костильниках на Теребовлянщині. Інший центр його активних польових обстежень — с. Бандрів Ліського повіту Лемківщини (тепер територія Польщі), звідки він подав також цікаві колядки, щедрівки, раритетний зразок пастушої обрядової пісні (1906 р.). Звичайно, його фольклорні стежки пролягали й іншими теренами.

Найбільше привабили М. Капія своєю таємничістю, загадковістю, незвичайністю демонологічні оповідання, яким віддав чимало часу й енергії. Лише опублікованих текстів у двох томах «Знадобів...» В. Гнатюка виявлено 146. У листі до В. Гнатюка від 1 грудня 1907 р. він писав: «Вельмишановний добродію! Посилаю рівночасно частину записаних мною етногр[афічних] матеріалів з 1904—[19]06 рр. для зужиткування Етногр[афічної] комісії. Переважно трактують вони про демонологію та народні вірування. По переписанню надішлю решту записів» [19, с. 170].

Найпоширеніші оповідання, представлені М. Капієм науковому світу, пов'язуються з образом чорта, який вважався причиною всякої біди та нещастя. Згідно з деякими народними творами, чорт — антропогонічного походження, здатний перевтілюватися в дитину («Злий дух з дитини») [12, вип. 1, с. 1]. Для цієї істоти властиві незвичайні місця перебування («Чорт у кузні», «Чорт в арешті») [12, вип. 1, с. 20]. Його дії спрямовані на різні пакості, зло («Чорт сплітає коньом гриви», «Чорт обмотує коня посторонками», «Чорт перевертає віз») [12, с. 22—23].

Деякі з демонологічних оповідань у записі М. Капія стосуються міфологічного образу страху, що викликає в людини тривогу, неспокій, хвилювання, а то й переляку, оскільки він перебуває в шумній воді, грізно дре дерево, гучно б'є лопатами, з гуркотом меле жорнами, рвучко скидає з людини капелюха, спричинює оніміння людини [12, с. 76—77, 79—80, 83].

Значна кількість фіксацій пов'язується з культом мертвих — комплексом міфологічних уявлень про посмертне існування душ, а також про взаємостосунки живих і мертвих. Тут зустрічаються мерці, які померли своєю смертю, однак з'являються живим у звичних іпостасях — «баба в рантусі», «жінка-небіжка», «вмерлий коханок» [12, вип. 2, с. 11—12, 31—32]. Вони відвідують близьких їм людей («Як умерлий чоловік ходив до жінки», «Небіжка стає у вікні» [12, вип. 2, с. 7, 12]. У записі М. Капія окрему групу становлять демонологічні оповідання про покутників — цикл, пов'язаний з духовною особою (священиком), що морально відповідає за людські провини та гріхи («Піп являється по смерти», «Як піп ходив по смерти», «Мертвий піп відправляє в церкві») [12, вип. 2, с. 50—52].

Перебуваючи у Бандрові, М. Капій не міг оминути збійницької тематики. Оскільки це контактна етнокультурна зона, то тут переплітаються дві фольклорні традиції: з одного боку, досить відчутна словацька, пов'язана з Яношиком, а з іншого — українська, що стосувалася опришків, увінчана Довбушевою славою. Щодо першої, то вона представлена піснею про Яношика, а друга — переказом про Довбушеві скарби, нібито заховані на горі Гадьовій біля Бандрова [21, 19, с. 140].

М. Капія як обдарованого майстра слова цікавила народна пісня, зокрема та, що сягала своїм походженням ще патріархально-родового устрою, основний смисл якої тривалий час залишався тим самим: силою слова і обрядових дій сприяти добробутові селянської родини, пророкувати і вірити у здійснення побажань удачі у веденні господарства, врожаю на полі, гарного приплоду худоби. Такими були, на його переконання, колядки і щедрівки, яких вдало-

ся збирачеві опублікувати близько десяти. Вони містять давні етіологічні мотиви про початок світу («Сидів голубок в тихім Дунаю») [17, т. 1, с. 113]. Інші буяють народною фантазією, коли бажане подається за дійсне, де навіть звичні побутові речі світяться золотом і сріблом («В нашого брата обгороджено» [17, т. 1, с. 120—121], а на ниві — святі орачі («Ти, ґосподару наш, прийди си до нас») [17, вип. 1, с. 127—128]. У колядках Богородиця розмовляє з Ісусом Христом про справи, які турбують і українців («В глибокі долині звізда сі з'явила», «Там на Подолю ясна зоря засвітила») [17, вип. 1, с. 23, 36]. Мати радить своєму синові не брати заміжньої, вдови, а привести в світлицю «ґречную панну» («Йа в чистім полю, йа в болонійку») [17, вип. 2, с. 116]. Вшановують у колядках і «старину» («Найсвятіша панна по світу ходила») [17, вип. 1, с. 20—21] традиційним релігійним сюжетом з його пристосуванням до місцевих реалій, передусім народною стилістикою (полонізми «чловек», «лужко» та ін., оскільки це запис із Бандрова — контактної українсько-польської зони, і М. Капій як відповідальний збирач був максимально точним, жодним чином нічого не уніфікуючи).

У збірнику «Гаївки» В. Гнатюка опубліковано кілька записів М. Капія з Костильників. До рубрики «тереми» потрапила висохудожня гаївка, в якій у метафоричній формі оспівується дівоча краса, властиво її вбрання, яке готується до «скрині» — важливого атрибута дівчини на виданні:

Дівоцькая краса
В меді намочена,
В кирници полочена,
На сонічку сушена,
А заліском фрасована,
А шпильочков зшипилена
Та й до скрині замкнена [6, с. 110].

Крім цієї, у збірці поміщені ще гаївки про «любка» («По садочку походжаю») та «відданицю» («У городі зілячко») [6, с. 117, 193], у яких звучать шлюбні мотиви, ініційовані дівчиною. До того ж, є вказівки на варіанти, подані до інших творів у записах М. Капія — «Бідоланчик», «Свахи», «Зайчик» [6, с. 33, 78, 122] тощо, проте повних текстів не опубліковано.

М. Капій перший з українських фольклористів записав пастушу обрядову пісню (1906), яку виконували під час весняного вигону худоби. Ці пісні побутували на Бойківщині, а виявлений зразок походить із західної її частини — с. Воля Липова Сяноцького повіту (тепер територія Польщі) і виконувався на Юрія під час першого вигону худоби на пасовище:

Дібройом, коровиці, дібройом,
Давайте молока цебройом.
А смільницькі коровиці лучками,
Най дают молока дійничками [14, с. 135].

М. Капій записував і необрядові пісні. Так, серед них виявлено новотвір — емігрантську пісню про заокеанських заробітчан з України («В Гамериці дроба засипана») [13, с. 780].

У листі до В. Гнатюка від 1 грудня 1907 р. М. Капій просив про вислання йому тих томів коломийок, у котрих поміщені його записи з Іванівки та Костільників. Йдеться про другий і третій томи, оскільки перший у нього був [19, с. 170]. Та величезний фольклорний масив М. Капія досі не опублікований і зберігається в архівах ІМФЕ. Зокрема цінна з наукового погляду рукописна збірка М. Капія «Народні пісні та оповідання» [1] (записи 1904—1906 рр., оформлена 1907 р.). Щодо останнього жанру, то текстів тут не виявлено, а пісенний матеріал благодатний як за кількістю, так і за географією фіксацій. Сам збирач зазначив: «Зібрані в отсій книжці пісні походять з ріжних околиць Галичини. А іменно з повітів: Ліського, Сяніцького, Теребовельського Брідського, Тернопільського та Снятинського і Збаражського. У всіх повітах записував я сам, лиш у Збаражськім Гр. Кинах. Це й зазначено» [1, арк. 3 зв.].

Увесь пісенний матеріал розміщено в «першому томі» (визначення М. Капія) за жанрами і темами. Деякі колядки переписані ще окремо. Відкриває його розділ «Пісні обрядові». В рубриці «А» знаходяться, як сам озаглавив М. Капій, «колядки з поганським, елементом» [1, арк. 6—13]. Ідеться про світські колядки, призначені господарю та його родині, вісім з яких опублікував В. Гнатюк у своєму збірнику «Колядок і щедрівок». Не вийшли у світ «Там на толоці, там на широкій», «Пішов Павлуньо гречку косити», «Господароньку, нова світлонька», «Найсвятша панянка по світу ходила», «Межьи горами, межьи долами», «Красна Мариня вино садила».

Рубрику «Веснянки» представляє собіткова пісня, яку виконували на Івана Купала [1, арк. 22]. М. Капій виокремив з весняного циклу «гагілки» [1,

арк. 155—163]. З п'ятдесяти рукописних текстів жоден повністю не опублікований у збірці В. Гнатюка. А це доволі цікаві варіанти гаївок «Білоданчик», «Ворота», «Льон», «Качур», «Жучок», «Зайчик» тощо.

Для охоплення великого мисиву пісень побутового характеру М. Капій запропонував такі підрозділи: «Пісні життя личнього». «А» («Пісні про кохання» [1, арк. 14 зв.—29 зв.] — «Ой гиля, гиля, гусоньки на став», «Ой зійди, зійди, зірничко вечірня»); «Б» («Сирітські» [1, арк. 30—31] — «Залетіли два голуби з-за гори»). «Пісні про подружє» [1, арк. 33—37 зв.] найбільше репрезентовані тими, що стосуються теми жіночої долі — «Ой як мене головойкаболит», «Від млина до млина стежейка лежала».

«Вандрівними піснями» вважав М. Капій балади. До деяких з них він зазначив домінуючі мотиви. Так, до балади «Як-їсь хотів, мій миленький, старостів післати» [1, арк. 67—67 зв] надписав «козак вбиває за зраду дівчини», до іншої — «Пішло дівча долинков» [1, арк. 68—68 зв.] «брат мстить зневагу сестри».

До історичних пісень М. Капій відніс козацькі [1, арк. 49—51] («Там на горі жито», «Там на горі сніжок упав»), про опришків [1, арк. 52—54] («Король, Король, що-сь учинив», «Ходить Довбуш по зарінку»), жовнярські [1, арк. 54—58] («Чи будеш, дівчино, за мною тужити»), емігрантські [1, арк. 59—60] («Гамерика є велика», «В Гамерици корчма мурована»).

Таким чином, розглянута рукописна збірка, як і інші опубліковані матеріали, засвідчують, що М. Капій був не просто нагромаджувачем фольклорних джерел, а вдумливим аналітиком. Його жанрово-тематична систематика багато в чому суголосна з сучасною, до того ж, скрупульозно зафіксовані тексти і зараз не втратили наукової вартості. Він заслуговує, щоб про нього було підготовлене фольклористичне дослідження, а рукописна спадщина — публікування.

В історію української культури увійшов **Володимир Левинський** як публіцист, політичний діяч. У радянських довідниках про нього важко знайти хоч якесь повідомлення. Лише в «Енциклопедії українознавства», перевиданій в Україні за роки незалежності, міститься коротенька довідка. Очевидно, через брак інформації його ім'я дослідники сплутали з Володимиром Левицьким (Василем Лукичем, 1856—1938), нотаріусом з Винник, редактором журналу «Зоря» у Львові. Однак це різні особи. Крім усього іншого, наштовхує нас на цю думку лист В. Гнатюка до Ф. Вовка, писаний зі Львова 18 лютого 1902 р.: «Мій знайомий, Володимир Левинський, правник першого року, прислав мені статтю...» [18, с. 42]. На той час, який зазначено у листі, Василь Лукич (він же Володимир Левицький) був уже відомим громадським діячем, письменником, його ім'я знали в наукових колах. У такому випадку В. Гнатюк не підкреслював би, що це його знайомий і, до того ж, ще студент. Не збігається інформація і за віковим цензом. По-друге, серед низки псевдонімів В. Левицького (Василя Лукича) Володимир Левинський не значиться ні в «Словнику псевдонімів», ні в «Українській літературній енциклопедії». На цьому наголошуємо, оскільки помилкова інформація уже поширилась у сучасних наукових колах і спричиняє чимало плутанини[1].

Отже, Володимир Левинський народився 8 серпня 1880 р. у Дрогобичі (тепер Львівської обл.). Після закінчення Дрогобицької гімназії навчався у Львівському університеті на юридичному факультеті [3, арк. 161]. Член Етнографічної комісії НТШ з 1905 р. Під час Першої світової війни перебував у Відні й Женеві. З 1930 р. проживав у Львові. Помер у Відні 1953 р.

В. Левинський співпрацював з органами преси УСДП — «Воля», «Земля і воля», «Робітник, «Наш голос» у Львові впродовж 1904—1914 рр. Після війни — співробітник у журналах «Нова Україна» в Празі, «Нова культура», «Культура», «Нові шляхи» у Львові. Автор низки праць з політології: «Нарис розвитку українського робітничого руху в Галичині» (1914), «Царская Россия и украинский вопрос», «Народність і держава» (1919) та інших [4, с. 1263].

За роки незалежності України появилися поодинокі розвідки про В. Левинського-політолога [22; 16]. Про нього як записувача фольклору нічого не відомо й досі. Позатим у його збирацькому доробку багатий матеріал, який частково опублікований у виданнях НТШ, а значна його кількість залишилася в рукописах.

---

[1] Таку неточність допущено, зокрема, у виданнях: Листування Федора Вовка з Володимиром Гнатюком. — С. 197 ; Довідник з історії України / за заг. ред. І. Підкови, Р. Шуста. — К. : Ґенеза, 2001. — С. 395.

Одні з перших фіксацій усної словесності В. Левинський зробив 1898 р. В «Етнографічних збірниках» у різний час надруковано близько сотні демонологічних оповідань, 50 анекдотів, 12 легенд, 2 народні байки (казки про тварин), збірку приповідок використав у своєму виданні І. Франко, 20 колядок і щедрівок уключив до спеціального випуску В. Гнатюк, а в «Матеріалах до української етнології» опубліковано весільні пісні та обряди із с. Доброгостова. Усі фольклорні матеріали В. Левинський записав у Дрогобичі та Дрогобиччині (Ясениця Сільна, Лікоть (присілок Рибника), Новий Кропивник).

З його доробку першими були опубліковані анекдоти, які ввійшли до Гнатюкового збірника. Їх основу становлять твори на суспільно-побутову тематику про різні соціальні верстви, в яких зображені недоречні вчинки українців, поляків, москалів, жидів, циган [7, с. 183—252]. Оскільки В. Левинський записував у бойківському краю, то і про місцеве населення зафіксовано чимало комічних ситуацій: бойки купили ікони з льоду, поки сиділи за столом у шинку — з ікон лишилася вода («Бойки і святі»); молодий бойко на першому році військової служби, не впізнавши майора, дає йому потримати миску з пирогами («Майор і простий») [7, с. 166—167]. Кілька анекдотів, що їх подав фольклорист, В. Гнатюк відніс до історичних — «Москалі в Галичині», «За дверима в небі» [7, с. 279—280, 282—283], є також група народних творів про дурнів («Швець цируликом», «Телеґрафом»), одна небилиця («Міняйло») [7, с. 330, 341, 317]. Усі анекдоти В. Левинський записав у Дрогобичі від різних оповідачів, близько десятка — від свого батька.

Із народної прози у записах В. Левинського опубліковано легенди з біблійними сюжетами Старого завіту: «Як повстали гори», «Звідки взялася скринька», «Соломон і його мати» та Нового завіту: «Як згорів Ка», «Андрей і Петро — рибаки» [8, т. 1, с. 18, 46, 47; т. 2, с. 71, 124], а також легенди морально-етичного та філософського характеру. Географічний діапазон записів легенд, у порівнянні з анекдотами, ширший, бо, крім Дрогобича, значаться ще Новий Кропивник та Лікоть (присілок Рибника). Звіриний епос представлений лише двома фіксаціями В. Левинського — про лиса та пса [26, с. 129, 209]. Одна з них — «Перехитрений лис» — єдиний зразок не лише в українській, а й східнослов'янській традиції: лис разом з зайцем утікає від лісничого, хоче обманути лісничого і вбитий (СУС—172). Сюжет іншої також належить до малопоширених.

1902 р. В. Левинський активно включився на заклик Етнографічної комісії записувати демонологічні оповідання. Йому як сумлінному збирачеві фольклорних матеріалів неодноразово надавали грошову допомогу. Так, 1902 р. «з субвенції, признаної соймом на етнографічну експедицію ухвалено В. Левинському в Дрогобичи 50 кор.» [9, с. 19]. 1906 р. йому було виділено кошти на поїздку в бойківські села: Доброгостів, Уличне, Урич, Підгородці, Ямельницю [25, с. 15]. 1908 р. Етнографічна комісія знову вирішила звернутися до керівництва НТШ з просьбою на виплату підмоги 150 корон для записування місцевих переказів і матеріалів до демонології [10, с. 19]. В. Левинський оправдав довір'я комісії, зібравши близько сотні народних оповідань у Ясениці Сільній, Дрогобичі, Доброгостові та Уличнім. В. Гнатюк опублікував їх у трьох томах «Знадоб...». Вони стосуються різних демонічних істот: чортів, страхів, мерців, опирів, хованців, блудів, вовкулак, відьом та чарівниць, знахарів, хмарників, інклюзників тощо. Своїм змістом деякі з оповідань «прикріплюються» до місцевих реалій, топонімів, як, наприклад, «Страх над Ченчею: «Повідают, що в тій Че́нши — нечи́сте місце. Як раз два музиканти в Ясени́ці пішли по струни до Борислава, то блуди́ли, блуди́ли та й померли» [11, с. 78].

У збирацькому доробку В. Левинського є прислів'я та приказки. Рукописну збірочку з Дрогобича з його фіксацій мав у розпорядженні І. Франко, використавши її в «Галицько-руських народних приповідках, про що зазначив у передмові до першого тому [27, с. 289]. Серед маси паремій назвемо лише кілька: з головним словом «бити» («Ци било, ци не било, а ти тьигни, кобило»); «баба» («Добра баба до поради»), «Бог» («Аби Бог здоров, та й я попри нього»). Цю останню, до речі, нерідко полюбляв використовувати І. Франко у своєму епістолярію.

Значно менше із записів В. Левинського опубліковано пісенного матеріалу. «Пощастило» лише колядкам і щедрівкам. За місцем виконання одна з них «надвірна», що виконується під вікном, і адресуєть-

ся дівчині, котра чекає гостей у «світличеньці», де на «тисовому столі», «лліному обрусі» стоять пшеничний хліб і мед-вино («Ци спиш в лужечку, ґречная па́нно») [17, т. 1, с. 12—13]. Колядка парубкові представлена варіантом із Нового Кропивника про парубка, що грає на три труби (золоту, яв орову, роговую). Оригінальною виявляється нагорода від Божої Матері: за те, що він «трубит, ангели будит», вона готова дати «півмісяченька», «півсонінька», «пів сего світа» і ще до того «трубу золоту, панну молоду» [17, т. 2, с. 82—83].

У колядках господарю і господині переважають хліборобські мотиви. У художню тканину народних творів уплітаються як астральні образи — сонце, місяць і дощ у гостях господаря, так і християнські — Мати Божа, святі апостоли («Гей, сходімося, милії браття»), ластівка будить господаря («Защебетала гей ластівонька») [17, т. 2, с. 175—176, 151]. Колоритністю відзначається колядка з Нового Кропивника, адресована господині, — вона, господиня, поважна, «вбирається в дорогий саят», «вбувається» в злоті чобітке́», на ній «хусточка горит без пломени» («А в лузі, в лузі, йа в калиновім») [17, т. 2, с. 221—222]. Образ трьох сіл (із старими людьми, з парубочками, з «відданицями») зафіксований у колядці з Ліктя, призначеній орендареві («Ци дома, дома орендароньку») [17, т. 2, с. 164].

Не залишав поза увагою В. Левинський і короткі величальні пісеньки, які виконувалися як поколядь. Із його записів до Гнаткового збірника увійшли два тексти, адресовані господареві, один — дівчині. Зазвичай, у них бажалося здоров'я, достатку, доброго врожаю — «в полю полон зо всіх сторон», «густі копи, а рясні снопи», «світлоє стебло й золоте зерно». Своєрідний бойківський колорит передають завершальні слова поколяді: «Вже-смо то вам вищебетали, Як ластівонька в ґонтовім дому, Як соловієць в вишньовім саду, Як перпелонька близь бережонька» [17, т. 2, с. 286—287, 291, 301]. Окрему групу у записах фольклориста становлять віншівки господареві, парубкові та одна жартівлива [17, т. 2, с. 304, 308, 311, 318].

В. Левинський записав бойківське весілля у Доброгостові на Дрогобиччині, яке опублікував В. Гнатюк у «Матеріалах до українсько-руської етнології» (1908) [5, с. 101—120]. Збирач зафіксував етапи весільної драми: запросини на весілля, вінкоплетення, випікання короваю та інші, зазначивши, що «рівночасно, як у молодої плетуть вінці, у молодого чинєт коровай». Пісні до вінкоплетення кількісно переважають коровайні. В одній з них привертає увагу образ збору «Ой збори, збори суботній! А хто є тє, зборочку, тут зі́брав? — Збирала мене молода І задавала зборову роботу — Хрещєчий бервінок рівнати, Два вінки — віночки увивати» [5, с. 106]. Група народних творів виконується до страв як подяка кухаркам. Частково у весільних піснях збереглися давні мотиви «відрубування коси («взєли косичку під мечі»), шлюбної ночі в коморі «на житній соломі», що символізує життя, продовження роду тощо.

В архівосховищі ІМФЕ в Києві зберігаються фольклорні матеріали В. Левинського [2]. Це здебільшого народні пісні — балади (отруєння невістки і сина, невістка-тополя, Бондарівна), пісні про кохання: нерозділене кохання («За горою вишенька, за другою дві»), зрада дівчини («Ой дівчина по гриби ходила», «Ой піду ж я попід гай зелений»), родинно-побутові: чоловік-нелюб («В поли, там моя дівчина»), жартівливі (про кумів, про смаровоза у дорозі, про бабу, що пішла по гриби). Низку жовнярських пісень у записах В. Левинського становить тематика про новобранців («Не сам іду у катуни»), воєнні події та смерть жовніра («Ой на горі жито», «Ой устань, устань, жовнір молоденький»).

З народної прози у вказаному фонді знаходяться фантастично-пригодницькі казки, у яких ідеться про різні пригоди братів, що перетворилися в орлів («Йіден отиць мав три сини і єдну доньку»), подорож парубка з цісаревою дочкою, пошук чарівних перснів («Йіден пан мав сина...»), про трьох синів («Був їден отець, мав три сини»). Серед фольклорних матеріалів є низка анекдотів («Пішов раз йеден лісничий на засідку», «Наймив раз йеден пан косарів траву косити», «Зламалася віра» та інші), дитяча надокучлива казочка «Скажу я вам байку». Часовий діапазон фіксацій, збережених в архівосховищах, — 1898—1903 роки, місце запису — Дрогобиччина.

Фольклорні записи В. Левинського відзначаються різножанровістю, багатством мотивів, образів, що представляють малодосліджений бойківський регіон. Чітка паспортизація кожного народ-

ного твору, здебільшого дотримання акцентуації як у друкованих, так і в рукописних матеріалах, засвідчують відповідність тим вимогам, які ставила перед збирачами Етнографічна комісія Наукового товариства імені Шевченка.

Обидва дослідники своєю наполегливою працею представили фольклор з різних регіонів України (Бойківщини, Поділля, Покуття, Лемківщини), збагативши серійні видання Наукового товариства прекрасними автентичними матеріалами. І хоча наукові інтереси представлених особистостей різносторонні і не обмежувались тільки збиранням народної поезії. Однак ми свідомо зосередились якраз на тих фактах їхньої діяльності, які тісно пов'язані з фольклористикою, і є найбільш актуальними, але досі залишалися маловивченими, а то й зовсім позбавлені уваги дослідників. Позатим їхня активна діяльність у сфері фіксування усної словесності розкриває вагому сторінку в історії української фольклористики. Їхніми записами користуються і донині дослідники усної словесності, завдяки пильному та відповідальному упорядникові збірок, яким був В. Гнатюк, що вказував ретельно прізвища усіх, хто подавав йому свої матеріали.

1. [*Капій М.*] Народні пісні та оповідання. Пісні та коломийки (без мелодій). Обрядові, історичні, родинно-побутові та інші / зібр. М. Капій в Галичині. 1904—1906 рр. // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ імені М. Рильського НАН України. — Ф. 28—3. — Од. зб. 185. — 178 арк.
2. [*Левинський В.*] «Сумно мені, сумно». Пісні, співанки, оповідання. Родинно-побутові, жовнярські, жартівливі пісні / зап. В. Левинський у Дрогобичі 1899—1903 // Наукові архівні фонди рукописів та фонозаписів ІМФЕ імені М. Рильського НАН України. — Ф. 28—3. — Од. зб. 79. — 91 арк.
3. Університет ім. Яна Казимира. Юридичний факультет. Головний каталог студентів // Державний архів Львівської області. — Ф. 26. — Оп. 15. — Од. зб. 115.
4. [Без автора]. Левинський В. // Енциклопедія українознавства / перевидання в Україні. — Львів, 1994. — Т. 4. — С. 1263.
5. Бойківське весілє в Доброгостові Дрогобицького повіта / зап. В. Левинський // Матеріали до українсько-руської етнології. — 1908. — Т. 10. — С. 101—120.
6. Гаївки / зібр. В. Гнатюк; мелодії схопив на фонограф О. Роздольський, списав Ф. Колесса// Матеріали до української етнології. — 1908.
7. Галицько-руські анекдоти / зібр. В. Гнатюк // Етнографічний збірник — Львів, 1899. — Т. 6. — XII, 370 с.
8. Галицько-руські народні легенди. Т. 1 / зібр. В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — 1902. — Т. 2. — С. 18, 46, 47, 71, 124.
9. Засідання Етнографічної комісії від 13 жовтня 1902 р. // Хроніка НТШ. — 1902. — Ч. 12. — Вип. IV. — С. 19.
10. Засідання Етнографічної комісії від 14 травня 1908 р. // Хроніка НТШ. —1908. — Ч. 35. — С. 19.
11. Знадоби до галицько-руської демонології / зібр. В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1904. — Ч. 15. — 272 с.
12. Знадоби до української демонології. Т. 2 / зібр. В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1912. — Т. 33. — Вип. 1. — XLII, 237 с. ; Т. 34. — Вип. 2. — XXIV, 280 с.
13. Історичні пісні / упоряд. І.П. Березовський, М.С. Родіна, В.Г. Хоменко (тексти) ; А.І. Гуменюк (мелодії) ; відп. ред. М.Т. Рильський. — К. : Вид-во АН УРСР, 1961. — 1068 с.
14. Календарно-обрядові пісні / упоряд., вступна ст. та приміт. О.Ю. Чебанюк. — К. : Дніпро, 1987. — 392 с.
15. *Качкан В.А.* Із забуття — на царину рідної культури (Мирослав Капій) / В.А. Качкан // Українське народознавство в іменах : у 2 ч. — К. : Либідь, 1994. — Ч. 1. — 336 с.
16. *Кобута Л.П.* Сутність і особливості соціал-демократії у політичній концепції Володимира Левинського. — Івано-Франківськ, 2006.
17. Колядки і щедрівки. Т. 1 ; Т. 2 / зібр. В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1914. — Т. 35. — XXIV, 270 с ; Т. 36. — XV, 380 с.
18. Лист В. Гнатюка до Ф. Вовка від 18 лютого 1902 р. / Володимир Гнатюк // Листування Федора Вовка з Володимиром Гнатюком / упоряд. та комент. В. Наулка, Н. Руденко, О. Франко. — Львів ; Київ, 2001. — 216 с.
19. Лист М. Капія до В. Гнатюка від 1 грудня 1907 р. / Мирослав Капій // Гнатюк В. Документи і матеріали / [упоряд. Ярослав Дашкевич, Олег Купчинський, Микола Кравець, Діана Пельц, Анатолій Сисецький] / Володимир Гнатюк. — Львів, 1998. — 468 с.
20. Лист М. Капія до В. Гнатюка від 22 серпня 1918 р. / Мирослав Капій // Гнатюк В. Документи і матеріали / [упорядн. Ярослав Дашкевич, Олег Купчинський, Микола Кравець, Діана Пельц, Анатолій Сисецький] / Володимир Гнатюк. — Львів, 1998. — 468 с.
21. Народні оповідання про опришків / зібр. В. Гнатюк // Етнографічний збірник. — Львів, 1910. — Т. 26. — XVII, 354.
22. *Олексюк М.* Володимир Левинський. При світлі нового дня / М. Олексюк // Наука і суспільство. — 1992. — № 8.
23. *Погребенник Ф.* Наш земляк-перекладач «Демона» // Вільне життя. — 1964. — 18 грудня.
24. *Погребенник Ф.П.* Капій Мирослав Дмитрович // Українська літературна енциклопедія. — Т. 2. — С. 404—405.

25. Справозданє з етнографічної екскурсії // Хроніка НТШ. — 1906. — Ч. 28. — С. 15.
26. Українські народні байки (звіриний епос) / зібр. В. Гнатюк. — Т. 1—2 // Етнографічний збірник. — Львів, 1916. — Т. 37—38. — LVI , 559 с.
27. *Франко І*. Передмова до першого тому // Галицько-руські народні приповідки : у 3-х т. / зібр., упоряд. і поясн. др. Іван Франко ; 2-е вид. [упоряд. С.М. Пилипчук]. — Львів : Видавничий центр ЛНУ імені Івана Франка, 2006. — Т. 1. — 832 с.

Hanna Sokil

ON GALICIA IN MYROSLAV KAPIY'S AND VOLODYMYR LEVYNSKY'S FOKLORE STUDIES

Myroslav Kapiy's and Volodymyr Levynsky's names are rather less known to wide public inspite the fact that those researches had made quite a significant contribution into Ukrainian science. Their folklore notes and recordings from Galicia had became a lot of valuable data to Shevchenko Scientific Society's editions of late XIX and early XX cc. and archival stores that enabled the possibility to expand understanding of the region.

Keywords: folk recordings, Galicia, region, folk songs, variants, motives.

Ганна Сокил

ГАЛИЧИНА В ФОЛЬКЛОРИСТИЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЯХ МИРОСЛАВА КАРПИЯ И ВОЛОДИМИРА ЛЕВИНСКОГО

Имена М. Капия и В. Левинского малоизвестны общественности, несмотря на сделанный ими существенный вклад в украинскую науку. Их фольклорные записи в Галичине пополнили издания Этнографической комиссии Научного общества им. Шевченко конца XIX — начала XX века и архивные фонды, что дало возможность расширить представления об этом регионе.

Ключевые слова: фольклорные записи, Галичина, регион, народные песни, варианты, мотивы.



Іван ЧУПАШКО

ОСОБЛИВОСТІ ВИКОНАВСЬКОЇ МАЙСТЕРНОСТІ ЄВГЕНА ВАХНЯКА ТА ВОЛОДИМИРА ВАСИЛЕВИЧА

В статті аналізуються особливості індивідуального виконавського стилю представників львівської диригентської школи Євгена Вахняка та Володимира Василевича. На основі власних спостережень та спогадів сучасників зроблена спроба прослідкувати джерела становлення виконавського стилю Вахняка та Василевича та систематизувати їх характерні особливості.

Ключові слова: хорове мистецтво, львівська диригентська школа.

Хорове мистецтво вже декілька тисячоліть є однією з найбільш діючих форм духовно-ідейного впливу на людину. Підбір відповідних творів, а головне якість їх професійного втілення завжди визначали масштаб застосування такого впливу, тому професійне виховання провідників-диригентів хорів набувало особливого значення. Важливо зрозуміти індивідуальні особливості виконавської майстерності тих маестро-музикантів, які сформували львівську диригентську школу і підняли хорове мистецтво на високий професійний рівень. Серед них — видатні учні Миколи Колесси, побратими Євген Вахняк та Володимир Василевич [3; 4].

Їх хоровий гарт як співаків і диригентів-хормайстрів відбувся головно у капелі «Трембіта», де вони мали можливість навчатись високої майстерності у зрілих, визначних і визнаних музичною громадськістю України музикантів Дмитра Котка, Петра Гончарова[1] та Олександра Сороки. Власне Дмитра Котка та Олександра Сороку як мистців особливо шанував Микола Колесса, вважаючи їхню диригентську працю надзвичайно корисною для становлення професійного хорового мистецтва України. Так, на думку Миколи Філаретовича, діяльність хорів під орудою Дмитра Котка зробила справжню музичну революцію на теренах Західної України, а праця хормайстра Олександра Сороки у капелі «Трембіта» була поставлена на такий рівень, що, очоливши «Трембіту», Микола Колесса намагався першочергово зберегти усі його творчі здобутки як базу успішного професійного функціонування капели. Як відомо, Котко і Сорока перебували під впливом творчості видатного диригента Олександра Кошиця, діяльність якого на час їх мистецького становлення була надзвичайно популярною серед хормайстрів та вихованих ним співаків, які пройшли вишкіл у його знаменитих хорах. Цей мистецький маг маленьким порухом пальця, чи навіть вусом, але обов'язково підкріпленим виразною мімікою, творив неповторні дива у вивіреному на репетиціях звучанні керованої ним капели. Тому співаки були заздалегідь готовими до відтворення потрібної динаміки, відповідного фразування, необхідного темпу, агогіки та інших складових на основі опанування яких і творилась неповторністю музичного Дива і як його результату —небаченого творчого успіху [2].

[1] Петро Гончаров, вихованець та послідовник Олександра Кошиця, очолював капелу «Трембіта» дуже короткочасно.

Тож диригенти — послідовники школи Миколи Лисенка — відіграли особливе значення у становленні хорового крила львівської диригентської школи, зокрема її родоначальника Миколи Колесси.

Професійний фанатизм Миколи Колесси, у той час ще молодого викладача-диригента, вражає своєю завершеною цілеспрямованістю та непохитністю у досягненні ним мети, яку він ставив перед кожним студентом його диригентського класу. «Навіть висока температура, якою супроводжується грип, не переривала їх», — пригадує у монографії «Світло дороги буття» його тодішній учень, а зараз відомий педагог, представник Львівської диригентської школи Іван Небожинський. Отож, будучи вихований у сім'ї відомого фольклориста Філарета Колесси, Микола Колесса змалку з особливою любов'ю і повагою відносився до талановитих, працелюбних людей. Такими, власне, і були Володимир Василевич та Євген Вахняк, які впродовж свого творчого життя навчались і творили, повсякчасно відчуваючи духовний зв'язок з Творцем всього і всіх. Ця відданість у служінні, що проявилась першочергово у їхньому людинолюбному ставленні до студентів, зокрема їхніх хористів, і була основою того, що творило їх як людей-митців.

Мудрий, досвідчений власним професійним життям професор Степан Стельмащук про Володимира Василевича сказав: «Його силою була наша любов до нього». Ці слова цілковито підходять для оцінки людини-митця, диригента-педагога, патріота українського мистецтва, народного артиста України, професора, улюбленого нами і наступними музичними поколіннями Євгена Вахняка, який після трагічної смерті свого побратима Володимира Василевича більше третини століття всіма силами служив Україні через високий дух твореного ним хорового мистецтва. На його роль у становленні хорового мистецтва в Україну безперечно мала великий вплив творчість Олександра Сороки.

Власне у «Трембіті» з приїздом Сороки, у час його розквіту диригентського таланту, запанувала незвичайна методика роботи над звуком. «Чого хоче від нас ця неспокійного серця людина?», — дивувались співаки. — «Невже ми не так розуміємо дороге нам мистецтво, не відчуваємо краси, чудової народної пісні, не вміємо по-справжньому інтерпретувати твори Лисенка, Леонтовича!?» [1, с. 5]. Тільки з часом люди могли сприйняти і зрозуміти вимоги диригента щодо тембральної драматургії, яка втілювалась диференціацією звуку не тільки у кожному творі, але у щонайменшому епізоді. Тільки особливий хист Сороки до найтонших деталей проникати у таємниці вокального мистецтва давав змогу маестро майстерно добувати широкий спектр хорових тембрів, виявляти багатство фарб звукової палітри [1, с. 6]. Сорока умів створювати образи глибоко рельєфні та виразні, правдиво і переконливо відтворювати зміст виконуваного твору. Його виконавському стилю була притаманна емоційна наснаженість і експресивність передачі найрізноманітніших нюансів настрою. Опукле фразування він поєднував з гнучкими, мобільними агогічними відтінками, живим артистизмом, диференційованою мімікою [1, с. 6], його почерк диригента-хормайстра був засвідчений у спогадах всіма, хто знав Сороку як диригента і людину через десятки яскравих фактів.

Усі вимоги Олександра Сороки як диригента були не просто даниною «високого професіоналізму», а потребою шанобливого ставлення до конкретно виконуваного твору, яким глибоко проймався диригент і весь колектив. Таке відношення до музики перетворювало робочий репертуарний зал на храм мистецтва [1, с. 6].

Сорока відшліфував твір на репетиціях, розкриваючи багатство своєї творчої фантазії, шукаючи правдивих засобів інтерпретації кожного конкретного твору. Такий принцип роботи над образом дещо подібний до так званого «вспівування» арій чи романсів вокалістами. Мета такої роботи полягає в тому, щоб зафіксувати й стабілізувати найкращий варіант інтерпретації [1, с. 7].

Уважно аналізуючи прочитане про творчу методику геніального диригента-інтерпретатора О.А. Кошиця, без особливих труднощів відзначимо, що це у найвищій мистецькій мірі втілення було властиве тільки його творчому почерку. Завдяки високому загальноосвітньому рівню та постійній потребі самовдосконалення митці-диригенти уникали погрішностей, характерних для малодосвідчених, недостатньо освічених диригентів, а саме: дрібленням твору на фрази, пихатості або ж інертності виконання, замість образного натхнення вживанням різного роду технологічних

недоречностей, які карикатурно викривляють суть виконуваного твору.

Серед музикантів побутує думка про те, що Володимир Василевич і Євген Вахняк були зовсім різними за музичними уподобаннями та способами їх диригентського самовиразу. Василевич — строгий академік, що кохався у витонченості драматургії хорового звукопису, першочергово в мініатюрах, які передбачали високопоетичну, пейзажноакварельну динаміку і відповідну емоційну тембральну колористику. Вахняк — високоемоційний художник-романтик, який любив буяння тембрів у повноті динамічних відчуттів та глибинній силі контрастів. Такою була природа їх музичних уподобань, такий був стиль їх диригентської поведінки «на загал». Але що було за цим, чи радше над цим? Першочергово глибоке усвідомлення власної природи музичних обдарувань, що давало можливість переконливо впливати на слухача.

Що було першочерговим для Володимира Василевича і Євгена Вахняка? Самовідданість аж до самопожертви у служінні мистецтву. Отож у своїх товариствах, громадах вони були визнаними обраними «Захарами Беркутами». Тому й творили з ними для інших недосяжне, неможливе. Що у даному варіанті означає самовіддача, аж до самопожертви мистецтву? — Першочергово любов до людей, авторів, які творили виконувані твори, людей співочої громади, яка їх відтворює, слухачів, для яких твориться і виконується музика.

Мирослав Корчинський у своїх спогадах згадує про велику любов учасників студентського хору Львівської консерваторії до Василевича. Виконуючи твір для прослави «старшого брата», студенти, усвідомлюючи сутнісну природу такої «любові», замість: «Любимо тебе всім серцем, російський наш брате», заспівали: «Любимо тебе всім серцем, Василевич — брате!!!». Мистецтво, а особливо у Львові, мусило бути «під ковпаком» не Мюллера, а побратимів Штірліца. Тож як було бути мистецьким провідникам Львова? Та «просто» пильнувати кожне своє слово, кожен крок, інакше — капкан... Мені оповідав мій брат, блаженної пам'яті Орест Олійник, що під час його навчання у Львівській консерваторії (1960—1965 рр.) з ним на одному курсі навчався один звіроподібний тип, зрозуміло що в музиці він був безпросвітний нуль. Так от, напевно з відчаю він доволі часто напивався і одного разу в такому стані після доброї «наркомівської ін'єкції» служивий ринувся у бій зі словами: «Бери Вахняка!!!». Студенти оніміли... Тож знамените християнське «Не бійся» у цій життєвій ситуації для Євгена Вахняка та Володимира Василевича набирало особливої значущості.

І в капелі «Трембіта», де вони були активними помічниками Котка, Сороки і свого учителя Колесси та на власному мистецько-педагогічному полі ці люди знали як себе поводити у будь-якій ситуації. Я це чув і від Колесси, коли під час написання монографій про діяльність капели «Трембіта» та «Воля і Доля» про життя і творчість Василевича неодноразово зустрічався з нашим музичним Патріархом. Підіймати дух людей від земних проблем, які творила чужа влада, до щиросердечного служіння музиці, могли тільки люди-митці — воїни духу. Дух християнської любові до ближнього, до України, до Бога. Такою була правда, яку у діяннях Василевича та Вахняка співаки розуміли і сприймали, тому їхня співоча і національно-патріотична віддача була максимально можливою. Про це свідчать результати — львівські «зв'язківці» під орудою Вахняка на республіканському огляді-конкурсі хорового мистецтва були визнані, після хору студентів одеської консерваторії під керуванням Костянтина Пігрова, другим хором України. Мені і зараз у це дуже важко повірити. І це не дивно. Бо як хорова капела, 60—70% якої становили аматори, могла переспівати хорові капели спеціальних музичних закладів, де цього навчають хай і молодих, та все ж професіоналів з відповідними професійними задатками? Як вона могла перевершити чудово зорганізовані колективи великих міст України, до керівництва якими запрошувались кращі майстри-професіонали? А такі були у Києві, Харкові та багатьох інших обласних центрах. Що особливо приємно, так це те, що журі конкурсу віддало пальми першості таки національному, українському хоровому мистецтву.

Костянтин Костянтинович Пігров — видатний майстер хору, чудова глибоко релігійна людина, яка хоровий спів культивувала як молитву, як сповідь спраглої духовності душі, що через даровану їй пісню дякує своєму Творцеві. Розмовляючи з одним знаменитим учнем Пігрова, я запам'ятав таке: «Чи

не останнім твором, яким диригував Костянтин Пігров, був «Реквієм» Моцарта. Цілий твір, від початку до завершення, він диригував зі сльозами на очах, не встидаючись їх витирати, коли вони йому перешкоджали у роботі. Його відчуття передались хорові і оркестру. Це було високодуховне виконання, яке навіть з його музичним авторитетом важко було передбачити». Авдієвський, якому належать ці слова, своїм творчим життям довів пристрасть служіння мистецтву, запозичену ним у свого учителя Пігрова. Цей факт визнання хорового мистецтва Вахняка потребує окремого, бажано професійно-аргументованого дослідження. Хоч у ньому є те, що і досліджувати не потрібно — воно було всім доступне і, врешті, визначальне як мистецький факт національно-хорової самобутності. Маю на увазі образну драматургію хорового звукопису — Євген Дмитрович у той час з капелою «зв'язку» творив хоровий калейдоскоп з таким чистополітним натхненням, яке мало кого залишало байдужим. Співаки через окрилений спів весь час очищувались від «червоної скверни», що нав'язувалася у той час з особливою силою всіма доступними владі методами впливу.

Мистецтво Євгена Вахняка та Володимира Василевича таке різне і таке духовно споріднене, тому що ці дві творчі особистості були вірні суті природи свого таланту, дарованому їм і для того, щоб показати наступним поколінням високу гідність її християнсько-мистецького самоусвідомлення. Бо що варте бездуховне мистецтво, виражене у звуках? У добрих людей хіба що співчуття до виконавців... А що творить одухотворене? На мою думку, це найчистіші джерела, з яких постає ріка буття і діяльності кожного героя. Через спогади учнів, друзів, однодумців бачимо, що ці люди були героями свого часу, героями, вартими наслідування особливо у наш час.

Кожен з нас, хто числиться до представників Львівської диригентської школи, або ж є таким, що сповідує її духовно-творчі засади, може навчитись у Вахняка та Василевича насамперед відповідальності за долю талановитих молодих людей, які обрали диригування своєю професією. Десятки з них, тепер знані майстри, завдячують своїй долі, що їхні творчі шляхи у свій час перетнулися з цими чудовими людьми. Посіяне у їхні творчі долі зерно любові до наділених талантами проросло і на їх творчо-педагогічних нивах щедрими врожаями, які і представляють львівську диригентську школу як високодуховну школу національного мистецтва.

Багатолітня праця Вахняка і Василевича — це ідеал служіння хоровому мистецтву як виразнику національної музичної самобутності для людей, які знаходились під гнітом радянського тоталітаризму. Особливим є їхнє уміння глибоко аналізувати власне оточення. Таке немаловажне, якщо не визначальне уміння дало їм можливість не тільки вижити у цих умовах, але і з великим успіхом творити. Євген Вахняк прожив 86 років гідного наслідування життя. Майже півстоліття він віддав праці у капелі «Боян», виховуючи патріотами України і учасників, і слухачів цього знаного не тільки у нас творчого колективу. Більше 200 нагород, звання лауреата престижних міжнародних конкурсів, участь у концертах, де виступали кращі мистецькі досягнення «необъятной родины», почесні звання, — це лишень побіжний перелік того, що зберіг як свідчення для музичних нащадків пошановувач і помічник Вахняка, — староста капели «Боян» пан Володимир Лига. Не знаю, чи є в історії аматорських колективів ще такий приклад мистецького подвигу. Тож мимоволі задумуємось: ким був як людина і митець і ким має залишитися у нашій пам'яті Євген Дмитрович Вахняк?

Мені пощастило знати Євгена Дмитровича від 1971 по 1996 роки. Тож до всіх спогадів з приємністю додам те, що мені незабутнє. У 1971 р., вступивши на диригентський факультет Львівської консерваторії, я звершив свою мрію навчатись диригування тільки у Львові. Хор-клас провадив, власне провадив, а не просто вів, Євген Дмитрович. У цьому дивовижно природно-артистичному чоловікові ми бачили завершений взірець диригента, викладача неочікуваної, незрозумілої нам, як на той час, добропорядності людину, інтелігента, інтелектуала. Його фантастична пам'ять, неперевершені «грека», «латина», вільне володіння німецькою були для нас чимось «не от мира сево». Бо цей «мир» кусючих примітивів аж ніяк не поєднувався з образом цього академіста, оптиміста-добряка, для якого здоровий український гумор був основою спілкування співаків-студентів і метра-диригента. Уявіть собі феноме-

нальної краси і сили голос діапазоном у три октави (до контроктави — до II октави) у природному використанні маестро, коли потрібно було показати «як треба». Це завжди було вражаюче. Звук-образ потрясаючої сили впливу у творчості Вахняка сягав максимальних меж допустимого. Тільки ідеальне почуття міри дозволяло майстрові динамічно не передозувати кульмінації, наповнюючи їх «по вінця» закладеною автором експресією. Це особливо проявлялось у героїчній кантаті Лисенка «Б'ють пороги», у кантаті «Заповіт», та кантаті-симфонії «Кавказ» Людкевича, кантаті «Весна» Скорика та інших творах, у яких «крислате», а, власне, крилате звучання хору під орудою Вахняка підіймало дух національної гідності і самоповаги у вдячних виконавців і слухачів. У цьому відображалась глибинна суть української хорової традиції, у якій динамічні контрасти сягали «від гуркоту грому до шепоту листя». Енергетика тембральної палітри звукопису виконуваних творів Вахняком завжди засвідчувала: перед нами маестро сонячної сутності. Як керівник студентського хору консерваторії Євген Дмитрович опирався на найталановитіших співаків — майбутніх диригентів, бажаючи, щоб всі учасники хору намагались їх наслідувати. Як і Василевич, він любив працелюбних і талановитих особливою батьківською любов'ю і опікувався їх майбутньою творчою долею. Тому пам'ять про кожного з них завжди жива особливо у їх вихованців [4, с. 5, 6, 29—38] .

П'ять років співпраці з маестро Олександром Сорокою дало змогу молодим талановитим митцям Володимиру Василевичу та Євгенові Вахняку досконало засвоїти методику творення звукообразу, яка розцвіла у їхній творчості самобутніми взірцями, на яких виховувались молоді покоління митців. Серед них, з покоління шістдесятих, народні артисти України: Стефан Турчак, Іван Гамкало, Тарас Микитка, Андрій Кушніренко, Іван Юзюк; заслужені діячі мистецтв України: Богдан Антків, Олександр Грицак, Іван Майчик, Орест Олійник, Орест Кураш, Володимир Пекар, Юліан Корчинський, Олег Цигилик; заслужений артист України Ігор Жук, Андрій Попенко, Олексій Волинець, Володимир Верней, Ярослав Базів. З покоління вихованців хорів Є.Д. Вахняка (70—80 рр.): Микола Кацал, Василь Яциняк; заслужені діячі мистецтв України: Ігор Левинець, Мирон Дуда, Володимир Савчук, Микола Кулик, Ігор Циклінський, Іван Чупашко; заслужені артисти та заслужені працівники культури України: Богдан Дерев'янко, Володимир Гущак, Володимир Гнідь, Роман Мазепа, Зеновій Демцюх. Знані професори та педагоги: продовжувачі творчих традицій Колесси, Вахняка, Василевича Михайло Антків, Іван Небожинський, Олена Сотничук, Богдан Завойський, Лариса Бобер, Степан Стельмащук, Юліан Балух, Григорій Голик, Роман Сов'як, Ярослав Кулешко, Зенон Антоніщак, Михайло Бурбан, доктор мистецтвознавства Олег Смоляк, кандидати наук: Степан Салій, Ігор Мінів та багато інших митців, педагогів, життя яких присвячене відданому служінню мистецтву.

Хто з музикантів бачив за роботою з оркестром незабутнього Стефана Турчака, який виховувався на творчості Василевича та Вахняка, мабуть ніколи не забуде неповторного звучання керованих ним колективів, що знаходились під величезним впливом диригента.

Бездоганна інтонація, досконалий метроритмічний ансамбль, ідеальна злагодженість штрихів оркестрових груп в органічній єдності цілісно оркестрового звукодобування і звуковедення, майстерне охоплення цілісності партитур із витонченим підкресленням її щонайменшої характерності, — це далеко не повний перелік усіх складових, що творили єдиний загальнооркестровий звукопис. Лиш у роботі Турчака відчувалось, щó таке мистецтво інтонації, як у його справді професійному використанні оживала музика в її природніх хвилях напруження-відпруження, що можливі в оркестрі, який використовує нетемперований стрій.

Посіяне Вахняком та Василевичем зерно любові до диригентської творчості проросло у їхніх творчих дітях та онуках, хочеться вірити, що і спадкоємцях, у всіх поколіннях. Вірність українській хоровій традиції, першочерговій потребі через українське хорове мистецтво «підіймати» вгору «серця» людей, що жили під страхом їх можливого знищення «визволителями», була головною суттю митців-патріотів Вахняка та Василевича.

То які головні риси професійної самобутності можемо запозичити у Євгена Вахняка та Володимира Василевича? Насамперед — вірність у духовно-мистецькому служінні Творцю через таланти, даровані ним кожному; потребу постійного духовного та

професійного самовдосконалення як засіб пізнання сутності власного земного призначення; уміння бачити у людях — головне у творчих побратимах, котрими є колеги-диригенти, співаки хорів, учні і т. д. співучасників творчого процесу; усім своїм буттям слугувати їм прикладом потреби самоусвідомлення в інтелектуальному та професійному зростанні; вірність духовним та мистецьким учителям в осмисленні через мистецькі твори подій, явищ, що творять яскраво-неповторну національну самобутність у її хоровому відтворенні; через вивчення творчої педагогічної та громадсько-просвітительської діяльності наших львівських колосів хорового співу Євгена Вахняка та Володимира Василевича. Майбутні митці мають яскраві взірці служіння Богові, Україні і нашій великій музичній родині.

1. *Вахняк Є.* Олександр Сорока / Є. Вахняк. — К. : Музична Україна, 1975.
2. *Головащенко М.* Феномен Олександра Кошиця / Михайло Головащенко. — К. : Музична Україна, 2007.
3. *Лига В.* І проросте посіяне зерно. Євген Вахняк: людина, митець, педагог / Володимир Лига. — Львів : Дивосвіт, 2001.
4. *Чупашко І.* Володимир Василевич. Воля і Доля / Іван Чупашко. — Львів : Афіша, 2008.

Ivan Chupashko

ON YEVHEN VAKHNYAK'S AND VOLODYMYR VASYLEVYCH PECULIARITIES OF EXECUTIVE ARTISTRY

In the article have been analyzed some peculiarities in individual executive styles by Yevhen Vakhnyak and Volodymyr Vasylevych, representatives of Lviv school of conductorship. On the basis of own observations and contemporaries' memoirs an attempt has been made to trace the sources for settling of Vakhnyak's and Vasylevych' executive styling as well as to systematize their characteristic features.

Keywords: choir art, Lviv school of conductorship

Иван Чупашко

ОСОБЕННОСТИ ИСПОЛНИТЕЛЬСКОГО МАСТЕРСТВА ЕВГЕНА ЧУПАШКО И ВОЛОДИМИРА ВАСИЛЕВИЧА

В статье анализируются особенности индивидуального исполнительского стиля представителей львовской дирижерской школы Евгена Вахняка и Володимира Василевича. На основе собственных наблюдений и воспоминаний современников сделана попытка отслеживания источников становления исполнительского стиля Вахняка и Василевича и систематизации их характерных особенностей.

Ключевые слова: хоровое искусство, львовская дирижерская школа.



Христина СОДОМОРА

СПІВВІДНОШЕННЯ ТРАДИЦІЇ ТА НОВАЦІЇ У ХУДОЖНЬОМУ ВИРІШЕННІ ЧОЛОВІЧИХ ПРИКРАС УКРАЇНЦІВ КАРПАТ

У статті розглядається питання традиції та новації як одних з ключових теоретичних понять у вивченні творів декоративно-прикладного мистецтва. На прикладі праць мистецтвознавців, що вивчали народне мистецтво, піднімається ряд дискусій стосовно поставленої проблеми. Практичне втілення цих понять візуалізується творчістю окремих майстрів. Це роботи народного майстра-мосяжника Романа Стринадюка, випускників кафедри художнього металу Косівського Інституту декоративно-прикладного мистецтва та Вижницького училища прикладного мистецтва.

Ключові слова: традиція, новація, народне мистецтво, Гуцульщина, майстер-мосяжник, пряжки, чепраги, люльки, хрести.

Ключовими поняттями у вивченні творів декоративно-прикладного мистецтва є завдання народних промислів, а також ті питання, які стосуються явищ традиції та новації. Розуміння суті цих понять викладалось у вітчизняній мистецтвознавчій періодиці 50—90-х рр. XX ст. Суперечки з приводу завдання народних промислів велись довкола різних питань. Перше з них — яке завдання промислів: створювати побутові речі на основі традиції чи на тому ж ґрунті давати споживачу суто декоративні твори? Відповідь на ці запитання в першу чергу криється у самій природі народних промислів. З одного боку, рівень матеріального забезпечення та обмежені можливості промислів не давали змоги націлювати їх на масове створення побутових речей. Разом з тим, природа народного мистецтва не допускає створення суто декоративних речей. Особливість народної художньої творчості, на противагу професійному мистецтву, у тому, що вона не може бути суто художнім виробництвом, а поєднує в собі вимогу краси і доцільності речі як рівноцінні і невід'ємні одна від одної передумови. Цей принцип народного мистецтва пов'язаний із законом народної свідомості й народної діяльності, походження якого слід шукати у тісному зв'язку з природою. Сферою художніх інтересів, естетичної оцінки для народного майстра був увесь предметний світ, що його оточував. Разом з цим основним принципом традиційного народного життя було те, що жоден оточуючий людину предмет не міг бути позбавленим краси, першим і найбільшим учителем краси був навколишній світ [4].

Дискусійним у розрізі поставленої проблеми також постало питання рукотворності. Чи потрібні промисли, які зберігають дідівські традиції в період сучасної техніки і технології, в умовах, коли машина здатна втілити будь-який задум художника і донести до споживача в будь-якій кількості примірників? У контексті поставленої проблеми це питання звертає на себе увагу, поскільки торкається теми, виробленої кількома поколіннями майстрів техніки виконання. Одним з шляхів розв'язку цієї дискусії стало порівняння творів народного мистецтва, тобто предметів, виготовлених вручну, з дизайном, як останнім ноу-хау в мистецтві. Таке порівняння виникло з позиції розгляду функціонування предметів, які використовуються в побуті. Як приклад наводилось спостереження за реакцією глядачів на двох виставках, експонованих в одному павільйо-

ні — виробів майстрів народних художніх промислів і сучасної побутової техніки, створеної за участю дизайнерів. Дев'ять десятих відвідувачів проходили байдуже повз імпозантні побутові предмети — холодильники, магнітофони та ін., у зал, де експонувалась творчість народних майстрів.

Таким чином, розкриття краси матеріалу, яке можливе лише завдяки ручній роботі, здатне передати переконливість і повноту, гармонійну і поетичну форму, продиктовану спілкуванням з природою. А ці риси є завжди актуальними у сприйнятті творів мистецтва незалежно від зміни тенденцій, віянь та моди.

Інша дискусія стосовно завдання народних промислів, що залишила слід у науковій літературі, торкалась питання семантики творів народного мистецтва. Висновок, до якого дійшли її учасники, відображає те, що традиційна художня творчість, яка становила складову частину народного світогляду, не могла не бути філософією, мудрістю, знанням народу, тому, що ніякої спеціальної філософії зводу мудрості й пізнання народу немає — все це вливалось у щоденну практику народного життя. Давні образи ніколи не втрачали своєї емоційної сили, а втрата їхнього змісту може бути пов'язана тільки з умовою відірваності від традиційної народної культури. У свою чергу думка про існування в народному мистецтві образів, позбавлених змісту, суто декоративних, є наслідком перенесення на традиційний матеріал деяких рис сучасного професійного мистецтва, природа якого зовсім інша.

У підсумку згаданих дискусій актуальним постало питання про значення принципів народної художньої культури безпосередньо для формування творчої особистості. Розгляд цього питання пов'язаний з наступними критеріями. По-перше, це значення для сучасної культури збереження самого феномену ручної творчої праці майстра. Бо саме ручна творча праця, що складає основу діяльності народних художніх промислів, — це єдина форма праці, яка дожила до наших днів і природно поєднує всі можливі сторони людської особистості та проявляється в здатності людини відчувати, думати і творити, працювати і радіти, пізнавати і вчити інших. Праця потомственного народного майстра, в якій у творчому процесі найбільш повно втілюються можливості людини, складає неперехідну цінність для сучасної і майбутньої культури людства. По-друге, це здатність людини до продуктивної та репродуктивної діяльності. Практика останніх десятиліть свідчить про переважання пасивності у творчому процесі. А участь у безпосередньому створенні рукотворних речей, творче переосмислення традиції, накопичення знань включається у механізм розвитку культури як рівноправна співучасть.

У наш час народні художні промисли набувають дедалі більшої популярності. Чимало обдарованих людей знаходять своє покликання у створенні рукотворних художніх речей. Дедалі активніше виявляється прагнення людей різного віку, професій, інтелектуальних рівнів до самодіяльної творчості. І якщо раніше самодіяльні художники віддавали перевагу живопису, скульптурі, графіці, то на виставках, що проходили під час фестивалів самодіяльної художньої творчості у 70-х рр. XX ст., найкращі роботи були створені в жанрі декоративно-прикладного мистецтва. Ця тенденція примусила по-новому подивитись на роль традицій народної художньої творчості в сучасній культурі, передбачаючи інтеграцію народних промислів у побут широких верств населення. Причому інтеграція спрямована у двох напрямках — активному і пасивному. У першому випадку це безпосередня участь у творчому процесі виготовлення творів декоративно-ужиткового мистецтва, які масово знаходять своїх поціновувачів, котрі у свою чергу стають пасивними учасниками процесу.

Дискусію про розуміння суті традиції та новаторства у народному мистецтві вперше підняла Е. Кільчевська у 1959 р. у журналі «Декоративное искусство СРСР». Ключовою тезою у ній виступило ототожнення традиційного з народним [5]. Таким чином, з кін. 50—х рр. XX ст. склалась тенденція протиставлення традиційного новаторському, що заперечувало усвідомлення традиції і новації як двох рушійних сил художнього процесу. Під новаторським розуміли щось нове, нескладне за вирішенням, сюжетно-тематичне. Його ознаками вважали «лаконічність», «асиметричність», «неорнаментальність», а про народні вироби писали з погляду використання до «сучасного інтер'єру» та «сучасного побуту». Виходило, що традиційне народне мистецтво є несучасним і пови-

нно «пристосовуватись» до певного періоду. Відсутність загальноприйнятої термінології призводила до того, що з традицією пов'язувалось уявлення про старе, віджиле, консервативне.

На поч. 60-х рр. XX ст. піднімалось питання про неправомірність штучного поділу фольклору на дожовтневий і радянський, поскільки це збіднює сучасну народну творчість, підкреслює, що невід'ємною її частиною є спадщина, яка активно побутує в наш час. Це також стосувалось і образотворчого фольклору. М. Некрасова розрізняє спадщину і традицію, в яку «переходить все те, що має неперехідну цінність ... здатне по-новому жити в сучасному», вважає неправильним «вимагати від народних промислів якихось швидких змін, перебудови на сучасний лад» [8]. Новизна життя традиції визначається мірою таланту і майстерністю.

У другій пол. 60-х — на поч. 70-х рр. XX ст. поглиблюється вивчення давніх мотивів народного декоративно-прикладного мистецтва, досліджуваних Б. Рибаковим в 40-х рр. XX ст. [9]. Багато уваги у них приділяється позитивному значенню традиції у розвитку сучасного мистецтва. На вирішальній ролі традиції у підтримуванні культурних зв'язків між поколіннями, і, відповідно, у забезпеченні культурної спадкоємності, наголошує Ю. Бромлей [1].

Спостереження художника-анімаліста П. Кожина за природою форми приводить до висновків про те, що чим довше з покоління в покоління активно живе будь-яка форма, тим вона досконаліша. Керуючись цим, П. Кожин бачить зміст традиції у функціональній доцільності й конструктивності, а також у правильному використанні матеріалів, великій емоційності. Все це він об'єднує поняттям «традиції органічної конструктивності», що виникає з вимог побуту, умов виробництва, із розкриття художньо-технологічних можливостей матеріалу і є протилежністю естетському стилізаторству [6].

У декоративно-прикладному мистецтві 1960-х рр. розпочався перехід від прямого до опосередкованого використання народних традицій, на що вказували О. Чарновський, Б. Лобановський, О. Найден. Зокрема, О. Найден [7] розрізняє традицію та нормативність її прийомів. Посилення уваги до успадкування традиції проявлялось у вигляді копіювання творів, що мало учбове значення і сприяло розумінню внутрішньої якості народного мистецтва [3].

Категорія новаторства в літературі розглядається як окремі явища. До них належать розширення асортименту, багатоколірність, потяг до сюжетно-тематичного зображення, нові орнаментальні мотиви, зміни співвідношення між окремими видами мистецтва, умови організації праці на промислах. У 40—50-х рр. XX ст. сутність традиції вбачали у стилістиці форми, у 70-х рр. мистецтвознавці більше цікавляться змістом традиції, знанням та ідеєю, що передаються нею з покоління в покоління. Зіставляючи роль традиції і новаторства в народному і професійному мистецтві, публікації 80-х рр. вказують на якісно відмінний характер співвідношення цих категорій для кожного з видів. У народному мистецтві основою є традиція, що ґрунтується на колективності творчості.

Народна традиція — явище історичне, яке бере витоки з прадавніх часів, віддзеркалюючи різноманітні потреби народу, поповнюючи його духовну скарбницю. Як один із суттєвих чинників становлення професійної свідомості та світогляду митця, вони були і залишаються кореневим стрижнем його індивідуальності. Взаємозв'язок митця і народної традиції складається таким чином, що кожен митець має можливість реалізувати себе в індивідуальній творчості.

Розглядаючи поняття народної традиції варто звернути увагу і на її ракурс з позиції історичного процесу. У 40—80-ті рр. XX ст. простежувалась тенденція спаду народної традиції, деградація здобутків. Досягнення поколінь народних майстрів перетворилось в оспівування нової державної політики з одного боку і боротьбу певних верств населення проти цієї ж політичної лінії. На фоні цих політичних перипетій йшло винищення генетичної свідомості місцевого населення. Зникають майстри, котрі з покоління в покоління передавали свої знання, залишаючи за собою слід, виражений роботами, що показують і пропагують силу і красу першоджерел мистецтва, яке своїми витоками торкається дохристиянської доби. Внаслідок цих подій створювались артілі, комбінати, цехи, що випускають продукцію, яка не має духовної цінності, стає сувенірною, з'являється символіка, чужа духові горян.

Припиняється виготовлення нагрудних прикрас. З 1970-х рр. починається «сувенірна ера»: цехи і комбінати масово продукують чеканки, значки, пряжки, топірці [10].

У руслі традиційного народного мистецтва сьогодні продовжують творити майстри. Проте, за сучасних умов механізм передачі традицій, зокрема, місцевих, порушений. Майстри рідко набувають вміння в рамках етномистецької школи чи в родинному колі. Натомість вони мають можливість ознайомлення з музейними колекціями, літературою, історією народного мистецтва, різноманітними традиційними школами народної творчості. Саме традиція донесла до наших часів віковічний досвід династії майстрів. Передача мистецького коду з покоління в покоління стабільно і в рамках традиції на кожному етапі відбувається по-новому. Новації вживаються досить повільно, але саме вони себе виявляють у традиційній творчості як свідки певних умов, їх виникнення і розвитку. Це можуть бути нові матеріали, технології, композиційні вирішення.

Витоки традиції закладено у генофонд етносу, саме він виявляє особливості стійкого, послідовного і цілеспрямованого розвитку. Еволюційні процеси, що відбуваються у сфері народного мистецтва, очевидні, але відсутня та основа, що зумовлює виникнення тих чи інших побутово-господарчих виробів народного мистецтва для безпосереднього вжитку як у побуті, так і у створенні дозвілля.

Для нового сучасного розвитку народного мистецтва необхідними є відповідні суспільно-економічні передумови, що характерні використанням прадавніх традицій народної культури, яка збереглась і дійшла до нас у багатьох її видах і жанрах. Сьогодні особливо актуальним є те, що народне мистецтво, завдяки спадковому досвіду народних майстрів, втілює у своїх творах гармонію єдності з довкіллям, виражає гуманістичні, мистецькі особливості свого часу, естетичний світогляд його творців.

Реалії сьогоднішнього стану розвитку народного декоративно-ужиткового мистецтва полягають у співіснуванні творів, позначених народною традицією, і творів, що демонструють сучасний креативний підхід до художніх ідей, намагання авторів привнести у свою творчість надбання професійного мистецтва. Картина побутування народного мистецтва різноманітна і різномасштабна. Кожен регіон докладає значних зусиль по відродженню, збереженню і подальшому розвитку тих чи інших осередків народної творчості. Значна увага приділяється індивідуальній творчості народних майстрів, відслідковується сучасний стан розвитку осередків. Крім традиційних, усталених форм роботи (обласних, районних виставок, конкурсів) активізувалась просвітницька робота у цій галузі.

Формування сучасного традиційного і аматорського декоративно-ужиткового мистецтва України — процес складний і суперечливий, але в подальшому розвитку народного мистецтва криється велика сила у відродженні та утвердженні української культури.

Втілення традиції та новації у сучасному декоративно-прикладному мистецтві можна прослідкувати на прикладі творчості окремих майстрів. Значний матеріал у руслі цієї проблеми надають також роботи випускників кафедри художнього металу Косівського Інституту декоративно-прикладного мистецтва, поскільки саме у цьому регіоні найповніше збереглись традиції металообробного ремесла.

Одним з найвідоміших і найпродуктивніших майстрів-мосяжників Косівщини у наш час є Роман Стринадюк. У його доробку — тобівки, череси, порохівниці, люльки, вогнепальна зброя. Майстерність ремесла митець перебрав у свого батька, який на поч. XX ст. був вправним різьбярем. Перші свої роботи Стринадюк ще у дитячому віці виконав у дереві. Це, зокрема, тарілка, інкрустована бісером, яка прикрашає інтер'єр у будинку майстра, а також є його предметом гордості.

Характерною особливістю творчості Романа Стринадюка є сюжетність, якою він наповнює значну кількість своїх творів. Традиційні гуцульські вироби з металу та шкіри майстер збагачує рельєфом та малою пластикою, завдяки чому вони поряд з яскравою декоративністю набувають ефекту оповіді. Це, у свою чергу, привертає увагу з позиції образотворчості, коли при спогляданні твору включається уява. Кожен з таких виробів має свою історію, вигадану автором. Наприклад, частинку цибуха люльки з двох бокових сторін оздоблюють рельєфні зображення гуцула і гуцулки. Окремо зображена пара, яка сформована у дзеркально симетричній композиції і поєднується між собою рухом: гуцул з піднятим у руці топірцем звернений

до гуцулки, яка у піднесеній руці тримає предмет домашнього начиння. Поряд з досить схематичним рельєфним трактуванням композиція наділена психологізмом і емоційністю. Перед нами динамічна побутова сцена, в якій двоє молодих людей з'ясовують стосунки, висловлюючи свої бажання, невдоволення та ін.

Інша історія розгортається на порохівниці-ріжку. Центральну частину її поверхні з одного боку займає вписане у яйцеподібну форму рельєфне зображення гуцула з рушницею в оточенні схематичних ялинок. З іншого боку такого ж характеру зображення гуцулки. Функціональна частина кришки порохівниці вирішена у вигляді скульптурної мініатюри гуцула; несподіваними є також баранячі погруддя-мініатюри, за допомогою яких порохівниця прикріплюється до ременя. Персонажі, зображені на порохівниці, наділені гротескністю, розповідають про прагнення горян до самовираження, виявлення власної свободи.

Поряд з сюжетними зображеннями Роман Стринадюк використовує у своїх виробах і поодинокі рельєфні фігурки тварин, антропоморфну та зооморфну дрібну пластику. Особливого звучання вироби набувають завдяки ажурному ефекту.

Впровадження нових для гуцульського мосяжництва прийомів декорування пов'язане з Вижницьким училищем прикладного мистецтва. У 1957 р. у ньому було відкрито відділ художньої обробки металу, в якому протягом багатьох років працювало подружжя Шинкіних. Своїми виробами Шинкіни впровадили нові для Гуцульщини технології обробки металу — філігрань, перегородчасту емаль, рельєфну гравюру. Позитивним моментом цього процесу стало те, що введення нових технік значно розширило можливості подачі того чи іншого виробу [2].

Ще одним осередком гуцульського мосяжництва є м. Косів, у якому традиції гуцульського мосяжництва виховують у двох мистецьких навчальних закладах — Косівського Інституту мистецтв та Косівському коледжі декоративно-прикладного мистецтва. Творчість окремих випускників інституту — Мирослава Вінтоняка, Олега Гаркуса та Руслана Гарматюка показово демонструє застосування традиції у сучасному гуцульському металірстві та тенденції новаторства у цій галузі.

Асортимент виробів Мирослава Вінтоняка можна умовно поділити на дві групи. До першої належать пряжки, чепраги, люльки, хрести, у яких автор свідомо наслідує форми і орнамент народного металірства. Тему гуцульського мосяжництва повною мірою розкривають пряжки. Щодо їх художнього наповнення — за композицією обрисів вони нагадують ажурне різьблення в дерев'яній архітектурі. Площинно-просторову побудову хрестів художник максимально припасовує до техніки виконання — трансформування деталей, характерний для лиття декор, який разом з тим пристосований до техніки випилювання.

Персні представляють другу групу виробів. Це авторський стиль митця нерозривно пов'язаний з традицією, її вільною сучасною інтерпретацією. При цьому художник використовує техніку випилювання, а також з метою введення в композицію твору рельєфу — техніку напаювання кількох шарів бляхи та карбування. Площину перстенів М. Вінтоняк збагачує декоруванням технікою насічки і пропилювання.

Авторська манера виконання Олега Гаркуса включає ті ж самі техніки та асортимент, що й попереднього художника, але концептуально відрізняється. Вироби цього художника диференціюються за 3-ма категоріями. До першої, традиційної, належать топірці. Інтерпретація традиції об'єднує вироби, серед яких переважну більшість становлять перстені. І третя група виробів відрізняється авторським стилем виконання, в якому присутня фантазійність. Найповніше вона проявляється у хрестиках. Популярними техніками виконання О. Гаркуса є випилювання у поєднанні з штампуванням і пропилюванням.

Серед асортименту виробів Руслана Гарматюка виділяються обручки. Виконані у техніці холодного кування, у них прослідковується віртуозність використання елементів у декорі, завдяки чому вони нагадують народну вишивку.

Дискурс понять традиції та новації у народному мистецтві на прикладі гуцульського мосяжництва дає можливість зробити наступні висновки. Вивчення народного мистецтва базується на певних теоретичних поняттях, серед яких традиція є основою для розуміння його особливостей в конкретно взятому регіоні і сфері. Поняття новації підсилює суть традиції і разом з тим її зберігає. Карпатський регіон і, зокрема, народне гуцульське мосяжництво, є одним з найкращих доказів цього. Про це свідчить творчість народного майстра Романа Стринадюка, а та-

кож випускників кафедри художнього металу Косівського інституту декоративно-прикладного мистецтва (Мирослава Вінтоняка, Олега Гаркуса, Руслана Гарматюка) та Вижницького училища прикладного мистецтва (подружжя Шишкіних).

1. *Бромлей Ю.Р.* Этнография на современном этапе / Ю.Р. Бромлей // Коммунист. — 1974. — № 16. — С. 70.
2. *Гаркус О.З.* Творчість сучасних художників-ювелірів м. Косова в контексті традиційного гуцульського орнаменту : науково-дослідна робота на здобуття ОКР «Бакалавр» / О.З. Гаркус. — Косів, 2009. — С. 9.
3. *Дейнеко М.* Шлях до краси / М. Дейнеко // Народна творчість та етнографія. — 1973. — № 1. — С. 85—88.
4. *Канцедікас О.С.* Роль рукотворності в народному мистецтві / О.С. Канцедікас // Народна творчість та етнографія. — № 4. — С. 13.
5. *Кильчевская Э.* Традиции не мёртвая схема / Э. Кильчевская // Декоративное искусство СРСР. — 1959. — № 11. — С. 30—35.
6. *Кожин П.* Современность и традиция / П. Кожин // Декоративное искусство СРСР. — 1963. — № 9. — С. 5—6.
7. *Найден О.* Складові елементи змісту і форми творчості Марії Приймаченко у комплексному дослідженні / О. Найден // Народна творчість та етнографія. — 1973. — № 1. — С. 20—28.
8. *Некрасова М.* Ещё раз о традиции и современности / М. Некрасова // Декоративное искусство СРСР. — 1962. — № 8. — С. 34—35.
9. *Рыбаков Б.* Древние элементы в русском народном творчестве / Б. Рыбаков // Современная этнография. — 1948. — № 1. — С. 90—106.
10. *Станкевич М.Є.* Народне мистецтво Гуцульщини: ілюзії і реальність / М.Є. Станкевич // Проблеми Гуцульщини : тези доповідей міжнародної науково-практичної конференції. — Чернівці. — 1993. — Ч. 3. — С. 46—48.

Khrystyna Sodomora

ON CORRELATION OF TRADITIONAL AND INNOVATORY FEATURES IN ARTISTIC PROJECTS OF MEN'S DECORATIONS BY UKRAINIANS OF CARPATHIAN REGION

In the article has been considered a problem of traditional and innovatory artistic approaches as principal theoretic notions at the research-works on artifacts of decorative art. A series of debatable items concerning the mentioned points have been discussed and exemplified by findings of scholars in folk artistry. Practical realisation of their concepts might be presented by professional artists' creative works. Among those have been analyzed creations by eminent brass-craftsman Roman Strynadyuk, as well as certain graduates from the department of artistic metal at Kosiv Institute of Arts and Crafts and Vyzhnytsia College of Applied Arts.

Keywords: tradition, innovation, folk art, brass-craftsman, buckles, cheprahas protectors, pipes, crosses.

Христина Содомора

СООТНОШЕНИЕ ТРАДИЦИИ И НОВАЦИЙ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ РЕШЕНИИ МУЖСКИХ УКРАШЕНИЙ УКРАИНЦЕВ КАРПАТ

В статье рассматривается вопрос традиции и новаторства — понятий, являющихся ключевыми теоретическими категориями при изучении произведений декоративно-прикладного искусства. На примере работ искусствоведов, изучавших народное искусство, поднимается ряд вызывающих дискуссии построений, относящихся к поставленной проблеме. Практическое воплощение этих понятий наглядно представлено творческими работами отдельных мастеров. Рассмотрены произведения народного мастера Романа Стринадюка, а также выпускников кафедры художественного металла Косовского Института декоративно-прикладного искусства и Вижницкого училища прикладного искусства.

Ключевые слова: традиция, новаторство, народное искусство, Гуцульщина, пряжки, чепраги, трубки, кресты.



В. ДУДАРЕЦЬ, О. СМОЛЯР

ТИПИ КАМ'ЯНИСТИХ САДІВ СХОДУ ТА ПРИНЦИПИ ЇХ ФОРМУВАННЯ

У статті досліджуються принципи кам'янистих садів Сходу, їх види та роль у створенні ландшафтних композицій.

Ключові слова: кам'янисті сади, садово-паркове мистецтво, типи садів, стилі садів, ландшафтна композиція.

На сьогоднішній день дуже важливим є створення та формування дизайну садів і парків України за східною ландшафтною організацією композиційних елементів, які насичені дивовижною природною красою і витонченістю сенсу свого існування. Усвідомлюючи це, виникає прагнення створити чудовий затишок в садах і парках, як на Сході, переносячись в світ спокою, легкості і поєднання з природою в одне ціле.

У зв'язку з тим, що східне ландшафтне мистецтво саме «кам'янистих садів» будується за особливими принципами, то безумовно, дуже актуальним є вивчення їх організації і створення. Все це буде значним доробком у мистецтві ландшафтного дизайну.

Вивченням вітчизняного та світового досвіду розвитку садово-паркового мистецтва загалом та східних кам'янистих садів зокрема займались такі провідні вчені як Л.П. Александров, І.О. Богова, Ю.О. Бондар, Н.А. Ільїнська, А.П. Вергунов, І.Н. Гегельський, А.С. Залеська, І.А. Косаревський, І.П. Приходько, І.Д. Родичкін, Ю.Ю. Нельговський та інші.

Останнім часом, в період несприятливої екологічної ситуації в багатьох регіонах України, проблеми відродження природних, ботанічних, екологічних, а також східних садів стають актуальними. Рівень досліджень в цьому напрямку не можна вважати достатньо вивченим.

Садове мистецтво Сходу, зокрема японський сад сформувався в руслі пейзажного стильового напрямку. Цьому сприяла природа Японії з її м'яким кліматом, багатою флорою і різноманіттям пейзажів. Пейзаж, створений на незначній площі саду, далекий від існуючої природи, але образ природи покладений в його основу. Головна функція японського саду — споглядання і оцінка краси пейзажів з окремих місць споглядання — терас, вікон будинку.

Японський сад розвивався разом з культурою свого часу, підкорюючись релігійним концепціям.

Відправною точкою формування садів є релігія, згідно з якою краса природи є однією з форм розуміння істини. Це сприяло загостренню естетичного сприйняття, виробленню поетично-метафоричного способу мислення. Сади повинні були створювати умови до споглядання, викликати почуття емоційного відгуку. Основним композиційним принципом, так званим принципом «невизначеності», було створення гармонічної рівноваги всіх елементів саду, в якому є і свобода, і порядок, і дія, і спокій. Його можливо сформулювати як запере-



Композиція з вертикальних і горизонтальних каменів

чення рівності: об'ємно-просторові елементи саду не повинні бути одного розміру, в їх розміщенні недопустима симетрія.

Виділяють різні типи садів: за характером рельєфу — площинний сад і горбистий сад.

За складністю композиційної побудови: повна форма — «сін», напівскорочена — «сі», скорочена — «гьо». Найбільш розгорнута форма «сін». Так, зазвичай, сад містить весь набір композиційних елементів. Форма «гьо» більш стисла, і хоч число елементів невелике, вони виразніші і змістовніші. Недомовленість повинна активізувати загальне сприйняття саду.

Камені підбирають за формою, кольором, фактурою. З них утворюють групи:

• основну: виявляє всю композицію, висоту горбів; розміщення рослинності в саду;

• допоміжну: підкорюється головній і підкреслює її основну ідею;

• гостьову: композиційно не підкоряється головній, але урівноважує її;

• зв'язуюча: композиційно об'єднує сад з будинком тощо.

Схема композиції елементів у кожній групі близька до рівностороннього трикутника, довга сторона якого повинна бути звернена до фасаду будинку, що виходить в сад, коротка — зліва, а середня — справа. Завдання художника полягає в тому, щоб відчути можливість кожного каменя, знайти точне співвідношення елементів, організовуючи таким чином пластичний простір саду.

Вода — основа життя будь-якого кам'янистого саду. Вона присутня в формі водоймища з затокою, островами, пісчаними і кам'яними берегами і створює спокійну і широку річку чи бурхливий потік з порогами. Улюбленим елементом кам'янистого саду є водоспад.

Кам'янисті сади відіграють дуже вагому роль в ландшафтному мистецтві сходу, де композиції займали найважливішу роль.

У ландшафтній композиції саду камені можуть бути основними чи одним з основних елементів. Схили гір, ущелини, виступаючі скелі, фантастичні нагромадження каменів створюють вражаючий ефект.

Камені у співвідношенні з парковою архітектурою і озелененням емоційно впливають на людину. При проектуванні кам'янистого саду завдання ландшафтних архітекторів полягає в тому, щоб максимально виявити живописність та створити величну красу композиції шляхом відповідного розміщення використаних засобів для найкращого їх сприйняття.

Значний вклад у використання природних каменів в ландшафтних садах і створення теорії композиції внесли майстри японського садово-паркового мистецтва. Для врівноваженої композиції каменів характерно те, що головний і допоміжний камені в вертикальному положенні розташовані поряд, а горизонтальний і допоміжні — по периметру на деякій відстані. В композиції малого горбистого саду домінуюче положення займає головний камінь, інші елементи ландшафту — горби, острови і вода — підпорядковані домінанті і становлять завершену композицію саду.

«Сад каменів» — це рівнинний сад, в якому на білому піску зі сходу на захід укладено п'ятнадцять каменів групами (по два, три і п'ять), обрамленими зеленим мохом. Сад займає територію площею приблизно 300 м^2 і оточений низькими глинобитними стінами. В саду зелень відсутня, але вона заповнюється фоном з хвойних дерев, що оточують огорожу саду.

«Сад каменів» викликає різноманітні асоціації — морських хвиль, які омивають скелисті острови, чи білої піни хмар, над якими височіють вершини гір. Головне враження — спокій, тиша, ідеальна чистота. Рівновага і гармонія композиції дають можливість сконцентрованого простору. Будучи розташованим під відкритим небом, сад розрахований на обов'язкову взаємодію з навколишнім середовищем.



Композиція «сухий струмок» (галька символізує воду): 1 — головний пагорб з крутим схилом; 2 — сусідній пагорб з водоспадом; 3 — нижчий пагорб з поглибленою вершиною; 4 — низький округлий пагорб зі схилом до озера; 5 — віддалена вершина гористого ландшафту, видима над пагорбами 1 і 2; 6 — «камінь-охоронець»; 7 — «камінь-скеля»; 8 — «камінь шанування»; 9 — «камінь досконалого вигляду»; 10 — «камінь очікування»; 11 — «печерний камінь»; 12 — «камінь-п'єдестал»; 13 — «камінь місячної тіні»; 14 — «камінь почесного сидіння»; 15 — «святкові камені»; 16 — «головне дерево»; 17 — «дерево, що покращує ландшафт»; 18 — «дерево самотності»; 19 — «дерево, що приховує водоспад»; 20 — «дерево призахідного сонця»; 21 — «дальня сосна»; 22 — «розлога сосна»; 23 — веранда; 24 — кам'яна посудина; 25 — огорожа; 26 — кам'яний ліхтар; 27 — колодязь в саду; 28 — павільйон.

Статичність, що, здається, мінлива, залежно від освітлення каменів і піску, змінює форму і густоту тіней, фактуру поверхні.

Композиція саду розрахована на споглядання його на рівні очей. При переміщенні споглядач бачить тільки чотирнадцять каменів, а п'ятнадцятий завжди прихований. Геометричність ділянки саду контрастує з живописним розташуванням каменів; паралельні лінії піску навколо каменів перериваються концентричними лініями. Групи каменів розташовані так, що вони сприймаються й кожна зокрема, і всі разом.

Урівноваженість композиції підкреслюється особобовою збалансованістю внутрішньої динаміки асиметричної побудови. Найбільший, «головний» камінь пірамідальної форми, закомпонований з останніми чотирма і об'єднаний обрамленням з моху.

Велику цінність для сучасної архітектури має «сад великої самотності», споруджений японським ландшафтним майстром Со-амі.

На незначній ділянці площею до 100 м^2 з декількох каменів виразної форми і колоритним забарвленням створена завершена композиція, яка розкриває ідею скелястого саду з гірським потоком. Два вертикальні камені в північно-східному кутку саду зображають водоспад, що перетворюється під мостом в гористий потік, спрямований на південь. Масштабно підібрані камені символізують скелясті острови, а навмисно розрівняний пісок — наче присутню воду. На відміну від «саду каменів» скелястий сад містить дерева, кущі й інші рослини, на фоні яких розгорнута композиція.

Принципи стародавніх садів широко використовуються і в сучасній архітектурі. Так, наприклад,



Рівнинний сад повного стилю: 1 — «камінь-охоронець»; 2 — «камінь почесного сидіння»; 3 — «камінь-пагорб»; 4 — «камінь досконалого вигляду»; 6 — «камінь розлуки»; 7 — «камені-бірки»; 8 — садовий колодязь; 9 — «камінь шанування»; 10 — огорожа; 11 — «камінь вечірнього сонця»; 12 — «дерево самотності»; 13 — «камінь очікування»; 14 — «камінь самотності»; 15 — кам'яна посудина; 16 — «камінь-острів»

«водяний сад» при ресторані розташований на острові посеред ставку, скелясті береги якого засаджені водяними рослинами і деревами, що схилили свої гілки над водою. Дзеркало води відображає навколишню природу і надає ставку глибини, візуально збільшуючи обмежений простір саду [5].

Першим типом кам'янистих садів є «горбистий сад повного стилю».

Головний пагорб займає центральне місце. Він є значних розмірів з крутими схилами, на яких можна зводити павільйон; навпроти пагорба інколи створюють озеро з островами. Сусідній пагорб, який прилягає до головного і доповнює його, менший за розмірами і займає другорядне положення. Каскади зі скелями розміщуються на межі цих двох пагорбів.

Низький пагорб з поглибленою вершиною розташовують навпроти головного пагорба.

Цей пагорб відділяють від головного поглиблення, через яке може проходити дорога чи річка з заростями.

Низький округлий пагорб на передньому плані зі схилами до озера повинен бути покритий невеликими каменями і засаджений кущами.

Віддалена вершина гористого ландшафту, видима над схилами головного і сусіднього з ним пагорбів, поміщується в самій віддаленій частині саду. Ця вершина повинна бути велика, прихована знизу.

Десять основних каменів, що складають основу композиції «горбистого саду повного стилю», розташовують таким чином:

• «*камінь-охоронець*» — центральний елемент саду, найвищий, займає центральне положення у глибині саду, утворюючи наче обрив скелі, з якого спадає каскад;

• «*камінь-скеля*» встановлюється в парі з «каменем-охоронцем» в композиції водоспаду, однак нижче, його площина виступає вперед, щоб затінити каскад;

• «*камінь шанування*» — це камінь, який розділяє воду, широкий і площинний, встановлюється на передньому плані ландшафту в центрі острова чи на просторому місці біля входу в сад. В тій чи іншій комбінації з «каменем-охоронцем» він є невід'ємною складовою кожного малого саду. З боку «каменя шанування» повинен чітко виділятися «камінь-охоронець». З боку «каменя шанування» краще всього оглядається сад в цілому;

• «*камінь досконалого виду*» розташовується на передньому плані, з ним групуються два чи більше широких низьких каменів;

• *«камінь очікування»* перепускає найвищий рівень води. Він знаходиться з протилежного боку від «каменя досконалого виду» і подібний до нього, але менший і більше конічної форми;

• *«печерний камінь»* — вертикальний, за формою нагадує «камінь-охоронець» і інколи його замінює. Його ставлять справа від «каменя-охоронця» поміж дерев, поряд кладуть широкий плоский камінь;

• *«камінь-п'єдестал»* кладуть на передньому плані, у розгалуженні кам'янистої доріжки, він слугує для переходу, повинен бути вищим та більшим, ніж інші камені доріжки;

• *«камінь місячної тіні»* створює ілюзію відстані і ставиться між двома головними пагорбами віддаленої вершини. Біля нього розташовують горизонтальний (лежачий) камінь. Біля «каменя місячної тіні» не можна висаджувати кущі;

• *«камінь почесного сидіння»* — це широкий плоский камінь і після «каменю шанування» найважливіший з горизонтальних (лежачих) каменів саду. До нього підставляється вертикальний (стоячий), менший за розмірами, який обіймає другорядне значення;

• *«святкові камені»* оформлюють берег. Це, в основному, комбінація з двох видів каменів — широких низьких і трохи округлих, розташованих в тінистому місці саду біля води.

Композиційна закономірність спостерігається і в розташуванні дерев:

• «головне дерево» розміщують у глибині центральної частини саду з каскадом. На це місце може бути висаджена велика красива сосна чи дуб.

«Головне дерево» оточують декількома іншими деревами з листям різного характеру для контрасту;

• «дерево, що покращує ландшафт, «не повинно поступатися за красою головному дереву, але обов'язково повинно контрастувати з ним за зовнішнім виглядом. Його садять ближче до переднього плану, а в великих садах воно може бути посаджене окремо. Це одиноке дерево займає в композиції головне положення. Досконала форма стовбура, гілок і листків повинні гармонувати з оточуючими елементами (кам'яний ліхтар, місток тощо). Воно не повинно закривати віддалені предмети, тому перевагу надають викривленій сосні чи дереву з негустою кроною;

• «дерево самотності» чи групу дерев з густим листям висаджують в глибині саду, створюючи тінь і враження самотнього місця;



Композиція з двох каменів під деревами

• «дерево, що приховує водоспад», — це група молодих листяних дерев чи кущів, посаджених біля водоспаду, щоб частково закривати його;

• «дерево призахідного сонця» висаджують в західній частині в глибині саду. Рідку крону цього дерева просвічують промені сонця, що заходить. Для створення зорового світлового ефекту при вечірньому освітленні використовують червоний клен чи інші квітучі дерева, наприклад вишню. Якщо висаджують вічнозелені хвойні дерева, до них обов'язково приєднують клени;

• «дальня сосна очікування» створює враження віддаленого соснового гаю. Її висаджують за пагорбами і частково приховують від споглядання. Гілки цього дерева не слід ретельно підрізати; якщо сад дуже малий, вона може знаходитись і за садом; замість сосни може бути використаний дуб;

• «розлога сосна» з гілками над водою — це одиноке вічнозелене дерево, що посаджене на передньому плані берега річки чи озера.

У композицію малого горбистого саду включають також малі архітектурні форми. Біля хвіртки огорожі розташовують садовий колодязь під гілками верби. Кам'яний ліхтар, поставлений під деревом, покращує ландшафт так, що світло від нього відбиватися у воді. Посудина для води і ліхтар за нею займають лівий кут переднього плану. В глибині саду знаходиться павільйон, до якого веде звивиста доріжка.

Дуже живописні два містки (бамбуковий і з кам'яної глиби), що з'єднують «материк» з «острівком», і поставлені під різними кутами. Ще один місток з бамбука веде до садового павільйону.

Другим типом кам'янистих садів є «рівнинний сад повного стилю». Він є прямою протилежністю до горбистого саду певного стилю. В першому випадку навколо нього висаджують багато дерев, у другому ландшафт повинен бути відкритим.



Композиції з п'яти каменів під деревами

Рівнинні сади влаштовують найбільш в містах на обмеженому просторі чи перед будинками другорядного значення. Більшу частину території засипають утрамбованим і розрівняним піском, на якому укладають камені, символізуючи острови серед води. Тут відсутні водяні поверхні — вода символічно представлена піском.

Центральне місце займає «камінь-охоронець» вертикальної форми. В контрасті з ним — горизонтальний (лежачий) «камінь почесного сидіння» з іншими допоміжними каменями, чагарники.

Для придання рельєфу хоча б незначного піднесення і пластики в глибині саду кладуть «камінь-пагорб».

Лівіше головної домінанти, в середині саду, розташовується «камінь досконалого виду», який з невеликою сосною, чагарниками та іншими каменями створює живописну композицію. «Камінь місячної тіні», як завжди, знаходиться наодинці у західній частині саду. На порозі будинку, де господар прощається з гостем, що йде від нього, кладуть «камінь розлуки» продовгуватої форми.

«Камінь очікування», облямований рослинами, займає протилежний лівий кут переднього плану. З правого боку середнього плану знаходиться «камінь самотності». Оскільки порожній простір символізує водну поверхню, то на ній, зазвичай, розміщують «камінь-острів».

Дерева в рівнинних садах застосовуються в обмеженому асортименті,

Звичайно вони розташовані по кутах саду: в лівому кутку — «дерево самотності» в композиції з кам'яним ліхтарем і пагорбами кущів азалії, а в правому західному — «дерево вечірнього сонця» [4; 5].

Садовий колодязь і кам'яна посудина для води з ліхтарем, рослинами і каменями доповнюють композицію рівнинного саду повного стилю.

Третій тип кам'янистих садів — «горбистий сад напівскороченого стилю».

Принципи формування композиції основних елементів цього саду аналогічні принципам саду повного стилю, однак рельєф місцевості тут більш спокійний, спеціальних пагорбів немає, піднесена частина займає середнє положення. Співвідношення водних поверхонь зменшується, і тільки один місток перекинутий через струмок, що витікає з пагорба. Кількість деревинних насаджень також скорочується, але основні види дерев розміщуються в конкретних композиційних точках.

У центрі всієї композиції саду розташовані основні елементи: «камінь-охоронець» і «камінь-скеля», розділені водоспадом, в композицію якого входять «камені водоспаду», створюючи його нижній каскад. В центрі озера, куди впадає водоспад, — «камінь водяного дзеркала», в лівому кутку озера зна-

ходиться «спрощений пагорб», біля мосту — плоский «камінь краю мосту».

Місце для споглядання пейзажу відмічено «каменем почесного сидіння» біля повороту струмка під плакучою вербою навпроти ліхтаря, в співвідношенні з ним покладені камені різної форми. «Камінь досконалого виду» разом з другим плоским каменем і рослинами в правому кутку переднього плану оформлюють видову точку, звідки добре проглядається весь сад. «Камінь шанування» поміщений біля води і акцентує місце для споглядання центру саду з водоспадом, «печерний камінь» і «камінь місячної тіні» для створення глибини композиції віддалені на другий план і залишені за водоспадом і пагорбами.

Під розлогою плакучою вербою знаходиться ліхтар в стилі «розглядання снігу», інший ліхтар в центрі саду під сосною прикритий кущами, що особливо ефектно в нічний час. Посудину для води замість «каменя очікування» ставлять в лівому кутку, біля входу на веранду.

Цікавим типом кам'янистих садів є також четвертий тип **«рівнинний сад напівскороченого стилю».** Центральне місце в композиції займають «камінь-хранитель», «камінь пошани», «камінь почесного сидіння», «печерний камінь» і продовгуваті «камені-бірки». Камінь місячної тіні» в парі з плоским каменем поміщений у віддаленій частині.

Садовий колодязь разом з розлогою сосною й іншими рослинами завершує композицію лівої частини переднього плану.

В правому кутку фрагмента за огорожею розташований «камінь самотності»; «камінь-п'єдестал» з'єднує між собою кам'яні стежки, що ведуть від веранди будинку до колодязя і воріт; «камінь очікування» займає особливе місце.

П'ятим типом кам'янистих садів виступає «горбистий сад скороченого стилю». Основним фрагментом горбистого саду скороченого стилю є невеликий пагорб зі струмком, декількома деревами і каменями.

Головний елемент саду — «камінь-охоронець» — займає центральне місце в композиції і разом з «каменем почесного сидіння» й іншими каменями, об'єднаними чагарником, домінує у всьому фрагменті. «Камінь очікування» знаходиться біля води і відмічає її рівень, «камінь пагорба» разом з іншим каменем і відстанями прикрашає східний схил пагорба; «камінь шанування» займає місце навпроти «каменя-охоронця».



Композиція з каменів на воді



Композиція з каменів і мохів біля будинку

У фрагмент введений новий тип каменя — «камінь вечірнього сонця», який знаходиться разом з «деревом призахідного сонця» на заході саду. «Камінь місячної тіні» розташований на пагорбі, де він гармонійно співвідноситься з ліхтарем і деревами.

Навіть в цьому скороченому фрагменті дотримується основний принцип композиції щодо розташування дерев — принцип контрасту двох поряд посаджених порід дерев.

«Рівнинний сад скороченого стилю» — шостий тип кам'янистих садів Сходу.

Рівнинний сад скороченого стилю є простою композицією з невеликою складовою елементів.

«Камінь-охоронець», «камінь досконалого виду» і садовий колодязь, що освітлюється в нічний час ліхтарем-світильником, знаходяться в центрі саду. Лівий кут переднього плану декорований «каменем очікування». В правому кутку на фоні бамбукової огорожі розміщений ще один колодязь в обрамленні каменів, чагарників і водяних рослин. Цей фрагмент рівнинного саду скороченого стилю доповнюють два основні дерева.

Отже, підводячи підсумки характеристики кам'янистих садів Сходу, їх принципів формування і композиційного вирішення, слід відмітити шість основних типів кам'янистих садів, а саме:

1) горбистий сад повного стилю;
2) рівнинний сад повного стилю;
3) горбистий сад напівскороченого стилю;
4) рівнинний сад напівскороченого стилю;
5) горбистий сад скороченого стилю;
6) рівнинний сад скороченого стилю.

Такі сади є відбиття стилю життя, божественності, злиття людини з природою, неординарного мислення, яке поєднане з відчуттям простору і свободи. Кожен бачить природу та її цінності по-своєму, але і кожна людина прагне до затишного спокою від повсякденних турбот, забуваючи, що життя прекрасне і сповнене багатством екологічно чистих куточків, де панує земний рай, який так потрібен всім.

Організовувати ландшафтні композиції Сходу дуже актуально і популярно, і, вивчивши принципи формування кам'янистих садів Сходу, немає ніякої складності відтворити куточок японського мистецтва в нашому навколишньому середовищі. Дизайнери на сьогодні формують східні ландшафтні композиції, які особливо характерні в мощенні доріг, створенні струмочків і містків та організації кам'янистих садів з привабливими і неповторними композиціями.

Садово-паркове мистецтво Сходу кожного дня стає все привабливішим у світі, тому майстерність українських дизайнерів принесе у навколишнє середовище свою родзинку інтелектуального бачення Сходу, що відображає гармонію життєвих поглядів сьогодення і майбутнього!

1. *Білоус В.І.* Садово-паркове мистецтво. Методи створення художніх садів / В.І. Білоус. — К. : Науковий світ, 2001.
2. *Боговая Н.О.* Ландшафтное искусство (учебник для вузов) / Н.О. Боговая, Л.М. Фурсова. — М. : Агропромиздат, 1988.
3. *Гродзинський М.Д.* Естетика ландшафту. Навчальний посібник / М.Д. Гродзинський, О.В. Савицька. — К. : Київський національний університет ім. Т.Г. Шевченка, 2005.
4. *Ивалова Л.И.* Современный ландшафтный дизайн. Илюстративная энциклопедия / Л.И. Ивалова. — М., 2003. — 84 с.
5. *Кетчел Р.* Японский сад за несколько дней: планировка, устройство, готовые проекты) / Р. Кетчел ; пер. с англ. — М., 2002.
6. *Корц Ю.* Благоустройство сада: Практические советы для обустройства садовых зон / Ю. Корц ; пер. с нем. Ю. Корц. — М., 2003.
7. *Мальцева А.Н.* Декоративные деревья и кустарники / А.Н. Мальцева, Г.Н. Малахов та ін. — Ростов-на-Дону : Феникс, 2002.
8. *Приходько П.И.* Ландшафтная композиция малого сада / П.И. Приходько. — К. : Будівельник, 1976.

V. Dudarets, O. Smolyar

SOME PRINCIPLES IN FORMATION OF EASTERN STONY GARDENS

In the article have been studied some principles in formation of Eastern stony gardens as well as the kinds of ones and the roles in creation of landscape compositions

Keywords: stony gardens, garden art, garden types, garden styles, landscape composition.

В. Дударец, Е. Смоляр

ПРИНЦИПЫ ФОРМИРОВАНИЯ КАМЕНИСТЫХ САДОВ ВОСТОКА

В статье исследуются принципы формирования каменистых садов Востока, их виды и роль в создании ландшафтных композиций.

Ключевые слова: каменистые сады, садово-парковое искусство, типы садов, стили садов, ландшафтная композиция.



Віра БІЛОУС

КАВКАЗОЗНАВЧА СТОРІНКА У СПАДЩИНІ КОРНИЛА УСТИЯНОВИЧА

«Рисую, малую, пишу (про Кавказ)…
Може оно на що придасться»
(З листа К. Устияновича
до І. Глинського)

У статті висвітлюється малознаний кавказознавчий спадок художника, письменника К. Устияновича. На основі рукописних матеріалів з'ясовуються причини й характер його зацікавлень етнологією та історією народів Кавказу, історія появи і науково-пізнавальна вартість праць «Кавказ», «Колхіс», «Арарат».

Ключові слова: К. Устиянович, кавказознавство, етногенез, історія та етнологія народів Кавказу.

Життєвий і творчий шлях художника, прозаїка, поета, драматурга, громадського діяча Корнила Устияновича (22.IX.1839 — 22.VII.1903) оповитий легендами та незавжди справедливими оцінками сучасників і радянських ідеологів. Чимало столітніх кліше нещодавно розвінчав письменник Роман Горак у книзі «Призабуті з Вовкова» (Львів, 2010). Він же щедро поінформував про важливе першоджерело для подальшого вивчення розмаїтого феномену К. Устияновича — його листування. Оприлюднена і рукописна кореспонденція увиразнює, окрім іншого, і такий епізод біографії митця, як кавказознавчі зацікавлення.

Зі всієї когорти істориків українсько-кавказьких зв'язків говорив про них лише літературознавець О. Мушкудіані [39, с. 57—62]. Через 80 років по смерті вченого. Та все ж недоосмисленими залишаються обставини, характер зацікавлень К. Устияновича етнологією народів Кавказу, історія появи його праць «Кавказ», «Колхіс» та «Арарат» (1903 р.), їхня науково-пізнавальна вартість.

Насамперед варто зазначити, що інтерес до кавказознавства не був випадковим для К. Устияновича, а цілком відповідав його вдачі. Її визначальними рисами були: пристрасність і різногранна допитливість, пориви якої заманювали його в зовсім несподівані царини.

Наприклад, пишучи краєзнавчий нарис «Путь за Бескид: «Святославіє» і традиція о Святославі 1015 р.», письменник захопився історією… винаходу пороху. У легенді сколівської родини Пороховників його увагу привернула згадка про вогнеметну «ковану цівку» в їхнього предка — стража Святослава. Піднявши українські літописи, німецькі, польські книги зі зброярства, автор дійшов висновку, що, ймовірно, русичі використовували вогнепальну зброю вже в XI ст. [54, с. 212—219].

А ще К. Устиянович писав посібник із астрономії, у якому сягнув її витоків, тобто епохи Стародавнього світу. Захоплювався також, не чим іншим, як аеронавтикою. Підготував статтю [26, с. II], для написання якої протягом кількох років пізнавав лет птахів. Він «з незвичною терпеливістю складав дерев'яні крила, — зворушливо оповідали його рідні, — обтяжував їх тягарцями і пускав по ниточці до якоїсь мети. Ці експерименти часто не вдавалися… Зачинав спочатку» [24, ч. 9, с. 480]. А невдовзі — впевнено оголосив: «Маю надію за два літи станути з моїм помислом… до наконечної розв'язки питання лету»! [56, с. 173].

Справами, які його цікавили, він займався наполегливо і вперто — наперекір безжальним закидам у нефаховості та цинічним ударам недолі, яка особливо облюбувала його. Від нього «так і віє якимсь неочеркненим трагізмом», — з жалем констатували сучасники [28, с. 162].

Як знаємо, К. Устиянович — один із творців нової школи реалістичного мистецтва в Західній Україні — 40 літ ходив по селах Галичини, Буковини, Поділля, розмальовуючи церкви і заробляючи цим на скудний харч. Однак тяжкою працею на риштованні не доробився навіть до власної оселі. Він сплачував життєву ренту 13 років, щоб згодом «купити хатину на селі і спочити на трудах життя. ... Бракувало тільки 5 місяців до виплати ренти!» [24, ч. 9, с. 481]. А він помер.

Не дочекався вихованець Віденської академії мистецтв (1858—1863 рр.) і професійного диплома художника (через відхід від основних принципів академізму). А його історичні драми, у яких прагнув (на кшталт Шекспіра) прославити свою націю, гостро критикував І. Франко [57, с. 26—47].

Це все породило гіркі думи, які ятрили його до кінця життя. «Я за роботою на «насущний хліб» упав з пєдесталю високого артизма поміж ремісники», «я недоука», «в те, що щось іншого робив, як мальовати, ніхто не вірит». Або: «страх находить на мене, що я ничого не умію і не знаю і що вся моя робота, все моє житя були пусті» [6, арк. 158; 18; 19, арк. 34; 46, с. 101].

Та все ж над похмурими настроями брала верх його життєдайна натура. І він продовжував малювати, писати, досліджувати. «А полає хто?... Лай пронесесь, а добре діло добрий плід уродит» [35, с. 177].

Часто розколи душі загоював за допомогою мандрів — у пошуках нового художнього сюжету чи роботи, професійних знань чи простих життєвих вражень. Цієї палючої жаги теж ніщо не могло спинити: ні безгрошів'я, ні хвороби. У листі до краєзнавця, дійсного члена НТШ, пароха с. Буцнева (тепер Тернопільський р-н) Ізидора Глинського писав: «Вже много полегшало і ногами лучше пльонтаю... В воздусі чути весну.. вилітати треба» [35, с. 168].

Його також «ловив світ», та дарма. Схожими є навіть біографічні деталі цих постатей. Як Григорія Сковороду, так і К. Устияновича марно прагнули утримати у своїй тихій обителі ченці одного з київських монастирів. Посаду директора їхньої школи малювання визначний галичанин проміняв на звання «вічного» мандрівного художника.

Він звідав Петербург, Варшаву, Відень, Ясси, бачив Крим, та й Рим... Утім, крутосхилів Карпат, Альпів й Апенін йому було недостатньо. У 1897 р. наважився взяти ще й кавказькі сніговерхи.

У Сухумі (Абхазія) працював суддею його брат Теодозій. Будучи невиліковно хворим, він просив Корнила та сестру Ольгу відвідати його. Податися в далекі світи спонукав і пригнічений стан, який на цей раз був зумовлений драматичними подіями у західноукраїнських землях. У 1897 р. відбулися горезвісні вибори до австрійського парламенту, коли до українців застосовано зброю і пролилася кров (т. зв. «баденівські вибори»). «Не могучи знести того, що діється в Галичині, загадав виїхати на якийсь час з рідного краю» [19, арк. 34], — розповідав К. Устиянович Олександрові Барвінському.

Для цього безсрібник К. Устиянович, маючи при собі хіба 20 гульденів, заходився збирати потрібну суму. Робив це заповзято, настійливо, використовуючи всі можливі засоби. ...Не відав, що вернутися з чужини йому буде ще складніше. А тим часом у замовників-боржників художник просив виплати за зроблену роботу, позичав у знайомих та родичів. І таки в жовтні 1897 р. приїхав до Теодозія.

Якось одного дня надійшов лист від другого брата — Миколи, повідомив Корнило в передмові до книги «Кавказ». Микола Миколайович учителював у м. Радівцях, що на Буковині, і теж, як інші представники славної родини, не був байдужим до навколишнього світу та його проблем. Так, під час урядової реакції (50-ті рр. XIX ст.) він входив до літературного гуртка львівських гімназистів К. Устияновича та В. Шухевича, писав вірші [30, с. 429—430], а також природознавчі статті до «Руської читанки» О. Партицького [42, с. 457—495], агітував односельців будувати храми тощо [55].

У згаданому листі до брата М. Устиянович замислився над одним краєзнавчим питанням. Оскільки Сухумі — це терени історичної Колхіди, то чи не збереглися тут часом залишки легенди про аргонавтів «і город волхвілі Медеї»?

Його міркування дуже заінтригувало Корнила, і той береться шукати відповідь. Насамперед Теодозій знайомить його з представниками різних ко-

рінних та прийшлих народів краю. «*Я почав записувати*», — розповідав письменник [51, с. I]. Згодом його інтерес, як завжди, вийшов за межі початкового предмета і поширився на найрозмаїтіші проблеми кавказознавства. У зв'язку з цим він вирішив погостювати у брата, вивчаючи цей регіон, аж до літа [19, арк. 32].

У визначений період художник хотів здійснити тривалу мандрівку по Мегрелії, сусідній історичній області Грузії. Водночас не міг обминути увагою, що закономірно, станиць кубанських козаків. В його архіві (зберігався у журналіста О. Мончановського) були записи їхніх прислів'їв, приказок, виразів тощо [38, с. 56].

Відвідав К. Устиянович і колонію галичан в околицях Сухумі. Її зініціював, як противагу масовій еміграції селян в Заокеання, громадський діяч, письменник Іван Наумович (1826—1891) [40]. К. Устиянович на прохання редактора часопису «Діло» І. Белея (1856—1921) підготував йому стислу довідку про переселенців [12]. Відомості про кількість сімей, кураторів їхнього суспільного устрою є цікавим першоджерелом для вивчення цієї малознаної сторінки українсько-кавказьких зв'язків.

Наскільки серйозним було бажання К. Устияновича пізнати кавказький край свідчить і його знайомство з тамтешнім краєзнавцем Володимиром Чернявським. Як вдалось з'ясувати, В. Чернявський був членом Російського Географічного товариства, а його ім'я часто згадують історики Причорномор'я. Річ у тім, що вчений провів перші в Росії підводні археологічні обстеження та виявив на узбережжі Сухумі залишки легендарного грецького поліса Діоскурії [45, с. 219—220, 289—290, 297]. Дослідник дозволив К. Устияновичеві користуватися своєю колосальною бібліотекою, де були рідкісні видання (приміром, знаменита карта світу II ст. грецького географа Птолемея) і він «*зачитався в них на умир*» [51, с. I].

Враження від пізнаного були такими сильними, що К. Устиянович не міг їх стримати і викладав у кореспонденції до друзів (О. Барвінського, І. Белея) [19, с. 32—33; 11]. Ці листи вже самі собою є ескізним нарисом про жителів краю. З огляду на це один з них був навіть оприлюднений на шпальтах «Діла» [53].

Тим часом його матеріали далі нагромаджувалися, а їхнє багатство шокувало все більше. Дійшло до того, говорив автор, що «*я перестав читати і записувати*» [51, с. II]. Довелося відмовитись і від омріяної подорожі по Мегрелії. На заваді стала все та ж матеріальна скрута, бо не знайшов сподіваного підробітку. Це ускладнило й довгочасне гостювання, а зрештою породило гостру тугу за Вкраїною. «Так і злетів би домів, якби змога», — писав на шостому місяці розлуки [20, арк. 2].

І знову він у пошуках коштів. Пише лист за листом до брата Сави, О. Барвінського, К. Левицького. У них єдине прохання: продати його картини («Гуцулку біля джерела» чи портрет батька Миколи Устияновича), і надіслати отримані за них гроші йому на дорогу до рідної Галичини, з якої так утікав усього кілька місяців тому.

«А вісточки звідтам як нема, так нема. Чи мої листи не доходять? Чи люди повимирали?», — журиться в листі до політичного діяча Теофіла Окуневського (1858—1937) [20, арк. 1]. Проте друзі таки намагалися йому допомогти. І. Белей на сторінках «Діла» закликав Народний дім, Галицько-руську матицю чи НТШ придбати портрет М. Устияновича [53 (ред. прим.)]. Товариство «Українська бесіда» (Львів), як довідуємося з його звіту за 1898 р., купило образ гуцулки [23, арк. 64 зв.]. Якісь кошти надіслав у Сухумі керівник низки освітніх осередків Львова Кость Паньківський (1855—1915) [11]. Унаслідок колективних зусиль у квітні 1898 р. К. Устиянович уже був у Вижниці (Буковина), у сестри [12 (дата кореспонденції)], де, будучи безхатченком, часто жив і працював.

Удома, охолонувши від емоцій, він якось переглядав свої кавказознавчі виписки. Йому стало їх шкода і він постановив скласти з них цілісну науково-популярну працю. А для цього *знов почав і читати, і записувати*…

Займався цим упродовж останніх чотирьох років життя, долаючи низку перешкод. Передусім він змушений був переривати улюблене заняття у весняно-літній період — час, коли цілими днями пропадав у церкві на риштованні. «Живцем, здається у небо піду; а на писанє нема часу і сил» [8, арк. 146], — виправдовувався перед Осипом Маковеєм (1867—1925). Йому пообіцяв надіслати до часопису «Буковина» статті «Арарат» та «Колхіс».

А ще була пожежа у вижницькій оселі сестри (1901 р.). Непоправні наслідки лиха митець кон-

статував сухо: «...Згоріли мої всі образи, ... трагедії, всякі інші поезиї, записки і нотатки кавказькі деякі, всі частею в «Народний дім», а частию для товариства ім. Шевченка призначені шкіци. Страта величезна» [19, арк. 43 зв.].

Водночас листи до видавців О. Маковея, К. Студинського (редагував монографію «Кавказ»), а також І. Белея говорять і про інше. Зокрема, як прискіпливо, педантично він ставився до тексту своїх праць. До прикладу, автор переживав, що в статті «Колхіс» «початок глупенький» і надсилав інші варіанти. Не раз просив повернути той чи інший рукопис, оскільки добув нову літературу. Географічну частину праці «Кавказ» прагнув виписати так, щоб кожен і без карти міг бачити цей регіон перед собою. Твердо наполягав виправити свої й друкарські помилки в найменуваннях грузинських міст, біблійних пророків [1, арк. 137 зв.; 2, арк. 139; 3, арк. 141; 5, арк. 143; 9, арк. 131; 13; 14; 17].

Урешті в 1902—1903 рр. на сторінках часопису «Руслан», а потім окремою книгою з'являється його обширна праця (обсяг 133 с.) «Кавказ. Етнографічно-історична розвідка». Дві менші — «Арарат» і «Колхіс» друкувались у часописі «Буковина», а згодом увійшли у його збірник «Три цікаві загадки» (Чернівці, 1902). Усі три розвідки є одним з перших українських посібників із цікавої етнології та історії народів Кавказу. Можливо, таким способом автор на схилку літ зреалізував давню пораду І. Франка викладати глибокі історичні знання не в художніх творах, а у підручниках. Правда, Каменяр говорив це щодо минувшини українців.

А К. Устиянович уважав, що не менш важливим є «вкратці якнайліпше повідомити Русь нашу з землею і з народами тої землі, части котрої нині занимають потомки запорожців» [56, с. 172]. Тобто доцільність кавказознавчих студій розглядав у контексті грунтовнішого дослідження рідної нації, історія якої від давен була тісно пов'язана із цими спільнотами. До того ж, наші знання про народи, яких історія пам'ятає кілька тисячоліть, обмежуються, з докором відзначав він, туманними уявленнями про аргонавтів та Шаміля [53].

Книга «Кавказ» складається із 5-ти розділів. У 1-му подано загальні відомості про осетинів, чеченців, народів Дагестану, грузинів (у цілому і по їхніх етно-локальних групах), азербайджанців, вірмен, абхазів, адигів. 2—4 розділи відведено окремо осетинам, адигам та грузинам. 5-й — історії народів від найдавніших часів.

Стосовно кожного народу автор окреслив територію проживання, вдачу, віросповідання, харчування, житло, заняття, найбільш вражаючі чужинця звичаї (календарні, сімейні) тощо. Це були звичні для популярно-краєзнавчих праць аспекти. Ними й обмежились, наприклад, К. Гамалія — у нарисі «Земля і люде в Росії» (К., 80-ті рр., 6-та книга присвячена Кавказу), В. Ільницький — у брошурі «З ріжних країв і народів» (Львів, 1884 р.). Та тільки не К. Устиянович!

І тут подивляє далекосяжність та сила його пізнавального сприту! Адже він зайшов у надскладні нетрі теоретичного кавказознавства, де хотів пізнати та доступно донести читачеві дивовижне плетиво етнічних витоків цих народів. На ту пору це була одна з найактивніше обговорюваних у сходознавстві тем, що зумовлено сенсаційною розшифровкою клинописів Урарту та Месопотамії. Учені відкрили ассиро-вавилонську цивілізацію, у якій виявилося багато подібностей із кавказькими етнореаліями.

Книгу «Кавказ» і дві статті К. Устиянович написав, як говорив у вступі й листах, на основі головно прочитаної літератури. Розпорошений матеріал зібрав «до копички, дав єму форму, на яку ма стати — дунув в неї ділєтанським духом» [16]. Та, до речі, той «дух» не був лише любительським: навчаючись у Віденській академії мистецтв, він одночасно слухав лекції в тамтешньому університеті зі світової історії.

Спочатку, дбаючи за науковість нарисів, автор спорядив їх докладними посиланнями. Однак це, на його погляд, обтяжило статті і він упустив їх [22, арк. 4 зв.]. Отож, про опрацьований пласт джерел та досліджень можна здогадатися з принагідних текстових зауваг або ж піднявши хоч часточку з того, що ймовірно опрацював К. Устиянович, і зіставивши матеріали.

Сам К. Устиянович щодо своєї бібліографії говорив, «що-м лиш полапав дечого зверха...» [46, с. 101]. А це «зверха» включає відомості з творів Геродота, Флавія, Масуді, Абу-Аль-Касима та ін., вірменського літопису Мойсея Хоренського, грузинського — «Картліс-цховреба». Оперував як описами європейських мандрівників XIII—XVIII ст. (В. Рубрука, А. Ламбертлі, Т. Лапін-

ського, Я. Потоцького), так і працями російських учених XIX ст. (М. Ковалевського, В. Міллера, П. Услара, М. Владикіна, М. Дубровіна, Л. Кавеліна), доповідями останнього Археологічного з'їзду (1902 р.). Гортав тисячолисті підшивки щоденного часопису «Кавказ» (Тифліс, виходив з 1846 до 1917 рр.), де ознайомився з розслідами Р. Еріставі, Д. Чубіношвілі, М. Джанашвілі.

Щобільше, згадував прізвища англійських, французьких, німецьких дослідників ассиро-вавілонських клинописів (А. Сейса, Г. Раулінсона, Ф. Ленормана, Е. Хінкса тощо). Чимало з їхніх праць К. Устиянович піднімав особисто. У передмові до «Кавказу» зазначив, що, приїхавши в Галичину, доповнив виписки «найденими у новійших німецьких ассиріологів відомостями» [51, с. II].

Нагадаю, що у Львові наприкінці 90-х рр. XIX ст. була колосальна книгозбірня у НТШ. Товариство скуповувало (або обмінювало) видання дослідницьких установ чи не зі всіх куточків світу (Відня, Берліна, Парижа, Лондона, Нью-Йорка та ін.) [25]. У бібліографічних оглядах цього доробку (в «Записках» НТШ), згадуються і відомі часописи з історії Стародавнього Сходу: «Zeitschrift fur Assyriologie», «Archeological Report of Egypt» тощо [33]. Можливо, в цих фондах К. Устиянович і задовільняв наукову спрагу, яка на цей раз завела його в щойно створену галузь — ассирологію.

«Душу утопити у предмет, котрий я сную», — якось говорив К. Устиянович [22, арк. 20]. І це, як бачимо, відповідало дійсності.

Митець пензля і пера гармонійно переплітав аналітичні екскурси з художньо-описовою розповіддю. Зі світу теорії він ознайомив краян з раціональною гіпотезою В. Міллера про іранські витоки осетинів. Та якщо російський учений виводив їхніх предків — аланів від сарматів та скіфів, то К. Устиянович висловив власний здогад (як говорить у вступі) про їхній етнозв'язок із кімерійцями, яких уважав відгалуженням скіфів[1]. Знав і тезу німецького ученого А. Гагкстгаузена про походження осетин з германських племен. Мабуть, з його праць узяв матеріал про побутові подібності цих народів. Однак використав його як доказ належності осетинів до індоєвропейців.

Виклав автор і малопереконливу тогочасну версію про сарматів як прапредків адигів. Розлогіше зупинився на гіпотезі походження грузин з Каппадокії (історична область теперішньої Туреччини, свого часу входила в Хетську та Ассирійську держави) та їх міграцію на Араратське підгір'я (терени давньої держави Урарту). Тим самим показав добру обізнаність із працями її прибічників — Ф. Ленормана, А. Мордмана, М. Нікольського, Д. Чубіношвілі, А. Хаханова.

Особливо зацікавили К. Устияновича загадкові відомості Геродота про якусь темношкіру людність Колхіди, яку той уважав нащадками єгиптян. А також — збіжності в етносів Кавказу із єгипетськими (поширення в них культу Апіса, легенди про фараона Рампсиніта та ін.). У статті «Колхіс» переповів твердження щойно згаданих учених, а також знаного російського кавказознавця П. Услара [46, с. 233—234] про примусове виселення ассирійцями на Кавказ єгиптян. Полемізуючи з критиками Геродотових свідчень, український автор навів новіші докази їхньої достовірності (дані з наскельних написів поблизу Батумі). Водночас вважав колхів автохтонами, які співіснували з африканськими прибульцями і є предками мегрелів, імертинців, абхазів.

Осмислював дослідник і думку про «незатерті й досі сліди єврейського посвоячення» картвельських народів. Він наголосив, що цю тезу декларували російські вчені [49, с. 20; 51, с. 45], правда, не вказав які саме. Відомо, що історичні докази вигнання ассирійцями євреїв з Палестини та їх поселення в Закавказзі відстоював П. Услар [48, с. 1—24], В. Пфаф — стверджував подібність звичаєво-правових нормативів семітів й етносів Кавказу [43], а І. Пантюхов — збіги антропологічних ознак (випуклий профіль носа з каплевидним закінченням та ін.) [41], які насправді є ознаками всієї передньоазіатської раси. На Кавказі вона представлена вірменоїдним, іберійським (карталінці, кахетинці, месхи, джавахи) підтипами. Близьким до них є колхський варіант понтійської раси (мегрели, гурійці, імертинці). К. Устиянович, на жаль, беззасте-

[1] Як деякі тогочасні вчені, К. Устиянович називав їх кімерійськими скіфами. Таке ототожнення зумовлене тим, що в античних джерелах ці споріднені племена не завжди відмежовались (Див.: *Куклина И.В.* Этнография Скифии по античным источникам / И.В. Куклина. — Л. : Наука, Ленинградское отделение, 1985. — С. 64—65.

режно сприймав хибні тези зазначених авторів, занадто довіряючи їхньому авторитетові.

Натомість небезпідставною є його принагідна заувага в одному з листів про наявність збіжностей у звичаєвості народів Кавказу з українцями Карпат [53]. Цікаво, що приблизно в ті ж роки дивовижні кавказько-карпатські паралелі, але вже в матеріальній культурі, помітили й осмислювали М. Грушевський [31, с. 34] а також Ф.Вовк, який навіть присвятив їм спеціальну статтю «Кавказ і Карпати» [27, с. 595—560].

Кавказ асоціюється з багатьма загальновідомими загадками світової історії та культури, які не в змозі уяснити вчені різних країн двох тисячоліть. Це питання історичності чи міфічності Ноя і його ковчега, царства грізних войовниць-амазонок і, звичайно ж, місце розташування ніким і ніколи не баченої столиці заманливої Колхіди.

Зрозуміло, що ці таємниці стали предметом уваги й допитливого К. Устияновича. Причому його розгляд — це наукове осмислення зазначених явищ. Так, щодо легенди про амазонок, то автор виклав тезу М. Ковалевського (з праці «Закон и обычай на Кавказе». — М., 1890. — Т. 1. — С. 12—25; Т. 2. — С. 98) про відлуння в них матріархату й культу божества любові Лаші. А також насмілився, як зазначив у вступі, подати і власні розмисли. Це, очевидно, його твердження про походження останнього міфологічного образу з Малої Азії.

У статті «Колхіс» дослідник констатував безрезультатність пошуків залишок оповіді про аргонавтів. Зате виклав усі наукові гіпотези про розташування міста, де жила чарівна Медея: околиці Батумі й Кутаїсі, острів Тазос та дивовижне печерне місто Уплісціхе (поблизу м. Горі). Сам же зі знанням справи, опираючись на топографічні дані з міфу, відстоював версію про його локалізацію неподалік м. Поті. Через більш як півстоліття (у 1961—1964 рр.) тут справді виявлено давнє поселення з місцевим (колхським) колоритом, яке вчені пов'язали з не менш оспіваним греками античним містом Фазисом [32, с. 12—23]. А питання про розташування, а то й реальність столиці Еї і далі відкриті.

Роздуми українського діяча про місце зупинки Ноєвого корабля (розвідка «Арарат») привертають увагу тим, що тут в єдине злились геологія, біблістика, історія, етнологія. К. Устиянович вільно користувався термінологією землезнавства, зокрема його геохронологічними одиницями («терциярна епоха землі», «міоцен» тощо). Знав про висновки геоморфологічної науки щодо Вірменського нагір'я (існування тут у сиву давнину моря).

Стаття чітко вказує, що авторові були відомі публікації вчених-альпіністів І. Ходзька, А. Пастухова, Е. Вейденбаума, а також фундаментальна праця П. Услара «Древнейшие сказания о Кавказе» (1881 р., обсяг понад 580 с.). Опираючись на них, він доніс читачеві історію сходжень на Арарат зарубіжних сміливців, відомості ассирійських хронік, Біблії, середньовічних історикiв І. Флавія та Н. Дамаскіна, вірменських і курдських легенд про пристанище Ноєвого ковчега. Найймовірнішою вважав поширену гіпотезу про його локалізацію на вулканічному масиві Вірменського нагір'я Арарат (тепер сх. Туреччина). До панівної думки про походження топоніма Арарат від назви держави Урарту додав власний аргумент — заувагу, що галицькі євреї іменують вершину «Урарат».

Учений визнавав догмат єдності походження людства; схожість вірувань і звичаїв пояснював існуванням єдиної первинної культури (теорія єдиного культурного центру в дифузіонізмі).

Про багатоманітні народи Кавказу, що жили під золотим берлом свободи, К.Устиянович відгукувався тепло, часом — з неприхованим захопленням. Це було властиво тогочасній орієнталістській традиції [44, с. 307—309]. Та праці К. Устияновича не були її механічним наслідуванням. Йому були зрозумілі пріоритети народів, які, подібно до його нації, опинилися під чужинецькою владою. Військова доблесть, рішучість і єдність у захисті своєї свободи! Риси, яких так бракувало українцям... Дослідник прагнув зміцнити уявлення співвітчизників про цей куточок планети як зразок стоїчної відсічі будь-якому гнобленню, як край зі своєрідною шкалою цінностей, тисячолітньою історією та духовними надбаннями.

Жителі Дагестану — це «нарід трудолюбивий і промисловий». Грузини — «народ то лицарський і щирий. Не дай Бог, похвалити що-небудь перед лицем властителя. Сейчас подарує. Не приймеш? Обида» [51, с. 24]. «Хевсурин є гордий», а його культ воїна проник навіть у формули традиційних вітань. «Побіда тобі витязю!» — звучить єго при-

віт, яким він стрічає свого гостя», — інформував К. Устиянович [51, с. 77].

Зачудовано говорив письменник про благовійне ставлення адигів до пісні та її виконавців — геквокво. Озброївшись, окрім іншого, ще й музичним інструментом пшаурою, вони брали участь у боях, а також похоронах славного воїна. Вислухавши розповіді про його подвиги, народні імпровізатори усамітнювалися і складали величний некролог героєві — пісню-плач. Саме цей народ, нагадав автор, є творцем знаного вислову «безсмертність дає лише Бог та пісня».

Про мегрелів і абхазів дослідник мав особисті польові записи, адже Сухумі — це територія їхнього сумісного проживання. Учений О. Мушкудіані, який усебічно знав літературу про свій край, говорив, що К. Устиянович подав чимало фактів, «яких ми не знаходимо в жодній з інших (навіть грузинських) праць подібного характеру» [39, с. 60].

Імовірно, це були варіанти легенд та вірувань про великі чи менші гірські верхи, руїни замків і оборонних споруд. Або ж цікаві притчі, якими в доброзичливо гумористичних інтонаціях автор відтворив вдачу кахетинців, картлінців, мегрелів. Так, метикуватість останніх проілюстрував народною оповіддю про краянина, який потрапив у рай. Там, поміж святими, йому не дуже сподобалося і він украв у св. Миколая коня та й утік на нім з тієї щасливої обителі...

Щодо господарсько-виробничої сфери, то учений наголошував на уславлених далеко за межами регіону килимах і зброї народів Дагестану, жіночих прикрасах Ахалциха, винах Кахетії, меді Абхазії. Тим самим спростовував твердження російських авторів про лінь і бездарність корінних жителів, нерозвинутість у них ремесел.

У деяких його міркуваннях відчувається вплив викривлених стереотипів, які навіювала російська література. Це, зосібно, трактування набігової системи тамтешніх мешканців як наслідок несприятливих географічних умов, нужденності горян, засіб їхнього існування. Очевидно, не помітив, що суперечив своїм же попереднім заувагам про економіку краю. Згідно з поглядами сучасних адигських етнологів набіги на сусідні аули були одним з інститутів формування воїна-джигіта, підтримки його бойових навиків, що вкрай необхідне в умовах перманентних воєн із зовнішнім ворогом [36].

Водночас, описуючи непривабливі історико-побутові явища, К. Устиянович звертав увагу на нюанси, які повніше відтворюють їх, указують на їхню неоднозначність. Скажімо, згадуючи про рабів, підкреслив їхню самозречену відданість своїм повелителям. Цього факту ніяк не міг осягнути російський солдат — наголосив дослідник. Сам же пояснив його гуманним ставленням до невільників та включенням їх до «родинної ватри» (тобто родини) господаря.

Лейтмотивом історичної частини книги «Кавказ» було твердження, що «племя картвельське єще жиє і починає наново розвиватися, така вже гнучкість і кремезность вдачі сего даровитого і найкращого в світі народа. Тисячократ нищили єму вороги хату і тисячократ поставив він єї собі на ново...»[51, с. 83—84]. Далі вчений окреслив основні віхи століїчної боротьби цих народів із полчищами О. Македонського, Чінгісхана, сельджуків, Тамерлана, Петра І та його наступників.

Найбільше уваги приділив столітнім війнам із російським загарбником. Якщо К. Устиянович не завжди правильно характеризував джерела моральних чи інших устоїв народів Кавказу, то сутність діянь російських «цивілізаторів» відобразив адекватно й незалежно від широкопропагованих тез про їхнє благодатне місіонерство. Він називає речі своїми іменами: політику т. зв. «європейщини» «відсталих» народів іменує «росийщенням», «просвітителів» — «інтернованими за кару легкодухами», які «не мали для Грузії ні такту, ні вирозумілости, а тільки пяне «на сєму бить» [51, с. 104—106].

Письменник ввів бувальщини, які вказують на непоборність народів із землі Прометея. Навів і вірування черкесів у покровителя відважних Соузеркула, який колись-таки з'їздить підкови, що зробив його коневі бог ковалів Тлєпс, та повернеться у свій край, і тоді нарешті впаде влада «клятих урусів».

Привертають увагу замітки К. Устияновича про місце в історії Північного Кавказу українських козаків, які через відомі трагічні події історії поселилися на Кубані і стали заручниками російської експансії на цих теренах. Важливо, що автор не розглядає їх як виключно вірних російському цареві військовопідданих. Так, він нагадав про рішучий спротив українців урядовому указу щодо їх відселення в Закубання, на терени адигів.

Загалом для праць К. Устияновича властивий емоційний виклад матеріалу, завдяки якому в пам'яті закарбовується чимала частка з прочитаного. Місцями його розвідки нагадують епічну повість, а незрідка — елегійну оповідь. Зокрема, проникливим є переказ автора про глибоку й неоднозначну постать легендарого Шаміля.

Якось почувши від своєї старенької матері про намір чеченців здатися росіянам, військовий проводир три дні молився в мечеті. А потім оголосив, що Аллах наказав покарати ста різками того, хто перший заговорив про здачу… Матір Шаміля зімліла після п'ятого удару, а решту — взяв на себе імам. Після цієї події «переселилася вся Чечня в гори і вхопила одчаянно за меч. Повстав весь Дагестан,… Кабарда і черкеси» [51, с. 121—122].

Зі співчуттям описав К. Устиянович ситуацію на Кавказі після поразки звитяжців. «На Кавказі тихо і смирно. Замовкли навіки струни «пшаури» віщих гекуоків — піснетворців черкеської слави — не стало безстрашних хеджретів-джигітів і прекрасні черкешенки не звиваються хороводами по цвітистому болоню рік… Гори далекі лунають: де є Соузеркул? Нема, не з'їздив Тлепсових підків» [51, с. 60]. Похмурими були і його прогнози щодо майбутнього цього краю. У листі до І. Белея пророкував: «Чим раз більше і більше напливають сюди москалі, за яких 100 літ буде Кавказ зросийщений» [11]. Мабуть, таки недооцінив силу волелюбства та опору корінних жителів!

З кавказької тематики К. Устиянович писав і художні твори. У листах він згадував п'ять оповідань: одне з побуту черкесів, решта — з життя кубанських козаків. Цей літературний задум він виношував віддавна — очевидно, ще в далекому Сухумі. Так, у кореспонденції до І. Белея за 1898 рік письменник, захоплюючись таємними військовими товариствами кубанців — пластунами, зауважив, що «нема тільки «Cooper-a» (Ф. Купера — *В.Б.*), — щоб їх в повістях звеличати» [11]. Через п'ять років, у січні 1903 р., К. Устянович почав пряцювати над овіданням «Пластун» [7, арк. 161]. Тобто, в українській літературі невтомний К. Устиянович знайшов ще один недоробок, який прагнув хоч частково охопити.

При чому робив це, долаючи важкостерпну недугу. «Писав я їх (оповідання. — *В.Б.*) під болями», «мені не можна сидіти довго… долігає» [46, с. 103]. За здогадками Р. Горака взимку 1903 р. він хворів на пневмонію чи плеврит [29, с. 33], які були для талановитого (але безталанного) письменника фатальними.

Зі смутком читаємо, як твердо вірив автор у щасливу долю своїх останніх, вистраданих художніх творів. Сумніваючись щодо будучини наукових (кавказознавчих) праць, про «повісточки і романи, — говорив К. Устиянович, — я не журюся, що будуть жити» [22, арк. 20].

Та сталось якраз навпаки. З оповідань побачило світ лише одне — «Восточна казка» [50]. Інші автор не встиг передати редакції «Руслану», як обіцяв, тому вони так і не були опубліковані, а з часом, вкупі з чималою часткою його архіву, й зовсім загубилися.

Щодо оприлюдненого твору, то він, як випливає із рукописних записок письменника, є творчо-літературною обробкою легенди шапсугів про жорстокого князя Езбока та його біснуватого коня [21, арк. 18 зв.]. Оповідання насичене віруваннями в надприродні істоти, відомостями про співців-геквокво, дівочий та чоловічий строї, черкеськими словами та їх тлумаченням. А також містить несподівані сюжетні закрути, напружену настроєву атмосферу, яка передається й читачеві.

У цілому, кавказознавчі праці українського краєзнавця є цікавою пам'яткою нашого письменства, яка виразно демонструє своєрідність ставлення українців до неєвропейських народів. Згідно із твердженнями відомого сходознавця Ю. Кочубея, це, передусім, відсутність агресії до сусідів [34, с. 134—139]. До того ж, якщо вчені держав-імперій намагалися науково виправдати колоніальне підкорення чужих теренів, то К. Устиянович розцінював його як злочин, співчував пригнобленим, а також помічав їхні суспільно-культурні набутки.

Свої враження від побаченого поклав мандрівник і на полотно. У листі до О. Маковея К. Устиянович згадував про картини «Дар'яльська дебря», «Сержірбаєва шапка та й Іверська гора з моря» [4, арк. 142]. У Львівському національному музеї зберігаються його картини «Чорне море» та «Кавказький пейзаж». Клавдія Бобикевич про них говорила: «Відчувається з них подув розпечених скал дикого Кавказу, легіт з-над синього моря» [24, с.417].

* * *

Ось у що вилилась спроба К. Устияновича відповісти на братове питання щодо легенди про аргонавтів та чаклунку Медею.

Сам же автор ставився до своїх праць критично. Так, він не наважився їх надсилати М. Грушевському, НТШ, львівським науковим часописам, бо «совісно. Всі три розвідочки не повні і трохи поверховні… Нема чим хвалитись «[6, арк. 158; 15; 22, арк. 11]. А далі — та ж щемлива пожиттєва думка, що бринить рефреном в його листах та працях: «Я ж неклясифікований ученик семої гимн. Кляси»… Щобільше, наполегливо, у двох листах, дослідник просив К. Студинського, щоб заголовок книжки був таким: «Корнило Н. Устиянович. Кавказ. Розвідка дилетанта». Сподівався, що з такою назвою «ані Ви, ані ніхто з тих, що мене знають, не скаже мені, що я lupus, fur, latro (по латині: вовк, злодій, розбійник), котрий вкрався поміже Вас, учені Панове» [22, арк. 10; 46, с. 101].

К. Студинський відмовив авторові в цьому проханні.

Працю «Кавказ» К. Устиянович присвятив братові Миколі: «Вибач немисливому стрільцеви, що заполював на чужому поли, і прийми спольовану звірку з тою сердечностию, з якою єї Тобі підносить і присьвячує щиро люблячий Тя Автор». Це був його останній дар найближчій людині. Монографія вийшла у світ, як випливає з листування К. Устияновича з К. Студинським, приблизно у травні 1903 р.[2] — тобто за три місяці до смерті вченого.

Книга видана коштом К. Устияновича.

Водночас дохід із продажу цієї праці, а також збірника «Три цікаві гадки» він віддав у повне розпорядження редакторам. Лише радив використати його або на часописи «Руслан і «Буковина», або на потреби навчаючої молоді чи чернівецького Народного дому [10, арк. 136; 22, арк. 14].

Щоб хоч трохи зарадити матеріальній скруті Корнила брат Микола вирішив перекласти дослідження «Кавказ» німецькою мовою. Проте зреалізувати це йому не дозволило здоров'я [22, арк. 14]. Кавказознавчий труд К. Устияновича став ще однією його безкорисливою пожертвою у національну скарбівницю.

Звичайно, у працях К. Устияновича є твердження, які відхилила сучасна наука. Так, він не був фаховим ученим. Як, до прикладу, не була дипломованим істориком авторка першого українського підручника з історії Стародавнього Сходу Леся Українка. Проте це були ерудовані особистості, з палким бажанням пізнати все, що тільки можна, та з не менш рішучими намірами прислужитись набутими знаннями рідній нації в найрізноманітніших сферах.

Даровитий письменник К. Устиянович, застосовуючи художні прийоми, експресивний стиль викладу, багату мову, невимушено занурював читача в загадковий духовний світ сусідніх народів, у лабіринти суперечливої та інтригуючої теорії, в евристичні здобутки зарубіжного сходознавства. Він розширив виднокіл українців за межі звичного батьківщинознавства. Отож, і в цій лакуні національної культури робив те, що було упущене. Робив сміливо, щиро і добротно.

[2] Хоча на титульній сторінці стоїть 1902 р. видання.

1. Відділ рукописних фондів і текстології Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України (далі ІЛ). — Фонд 59 (О. Маковея). — Од. зб. 2279.
2. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 59. — Од. зб. 2282.
3. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 59. — Од. зб. 2283.
4. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 59. — Од. зб. 2288.
5. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 59. — Од. зб. 2289.
6. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 59. — Од. зб. 2293.
7. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 59. — Од. зб. 2294.
8. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 59. — Од.зб.2295.
9. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 59. — Од. зб. 2297.
10. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 59. — Од. зб. 2708.
11. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 100 (І. Белея). — Од. зб. 3041.
12. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 100. — Од. зб. 3025.
13. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 100. — Од. зб. 3026 (дата кореспонденції).
14. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 100. — Од. зб. 3028.
15. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 100. — Од. зб. 3029.
16. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 100. — Од. зб. 3033.
17. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 100. — Од. зб. 3034.

18. Відділ рукописних фондів і текстології ІЛ. — Ф. 100. — Од. зб. 3037.
19. Львівська наукова бібліотека ім. В. Стефаника НАН України (Далі ЛНБ). — Відділ рукописів. — Фонд Барвінських. — Спр. 2592. — П. 156.
20. ЛНБ. — Відділ рукописів. — Фонд Барвінських. — Спр. 3843.
21. ЛНБ. — Відділ рукописів. — Фонд Народного дому. — Спр. 93. — П. 11.
22. Центральний державний історичний архів у Львові (Далі — ЦДІА). — Ф. 362. — (К. Студинського). — Оп. 1. — Спр. 404.
23. ЦДІА у Львові. — Ф. 514. — Оп. 1. — Од. зб. 82.
24. *Бобикевич К.* Корнило Устиянович 1839—1904 / К. Бобикевич // Дзвони. Літературно-науковий журнал. — Львів, 1938. — Ч. 8. — С. 417—421; Ч. 9. — С. 476—487.
25. Див.: Видання, що приходили до бібліотеки НТШ // Хроніка НТШ. — 1899—1903 рр.
26. *Возняк М.* З листів Корнила Устияновича до Франка / М. Возняк // Літературно-науковий додаток «Нового часу». — Львів, 1938. — Ч. 34. — С. I—VI.
27. *Вовк Ф.* Кавказ і Карпати // Науковий збірник, присвячений професорові Михайлови Грушевському учениками й прихильниками з нагоди його десятилітньої наукової праці в Галичині. 1894—1904. — Львів, 1906. — С. 595—560.
28. *Голубець М.* Сучасне малярство Галицької України / М. Голубець // Календар товариства «Просвіта» з літературно-науковим збірником на звичайний рік 1918. — Львів, 1917. — С. 160—173.
29. *Горак Р.* Дорога Корнила Устияновича // Призабуті з Вовкова / Роман Горак. — Львів, 2010. — 274 с.
30. *Горак Р.* Між вогнями : повість-документ; Микола Устиянович : роман-есе / Роман Горак, Ярослав Гнатів. — Львів : Каменяр, 1994. — 536 с.
31. *Грушевський М.* Ковтки «київського типа» у сучасних кавказців / М. Грушевський // ЗНТШ. — 1900. — Т. 37. — С. 3-4.
32. *Инадзе М.П.* Причерноморские города древней Колхиды / М.П. Инадзе. — Тбилисси : Мецниереба, 1968. — 272 с.
33. *Кордуба М.* Огляд західноєвропейської літератури по культурній і політичній історії, історії літератури та штуки в 1897 / М. Кордуба // ЗНТШ. — 1898. — Т. 22. — С. 1—42; 1899. — Т. 28. — С. 1—36.
34. *Кочубей Ю.* До специфіки українського орієнталізму / Ю.Кочубей // Східний світ. — К., 1996. — Ч. 2. — С. 134—139.
35. Листи Корнила Устияновича до Ізидора Глинського / упоряд. та комент. Віолети Чернієнко // Горак Р. Призабуті з Вовкова / Роман Горак. — Львів, 2010. — С.110—183.
36. *Марзей А.С.* Черкесское наездничество. ЗекIуэ. Из истории военного быта черкесов в XVIII — первой половине XIX века / А.С. Марзей. — Нальчик : Эль-Фа, 2004. — 268 с.
37. *Микеладзе Т.К.* Некоторые итоги раскопок поселений VI — V вв. до н. э. в районе устья р. Риони (Фазиса) / Т.К. Микеладзе // Краткие сообщения о докладах и исследованиях Института археологии Академии наук СССР. — М. : Наука, 1977. — С. 12—23.
38. *Мончаловский О.* Корнилий Николаевич Устиянович. Его жизнь, литературная и общественная деятельность и его литературное наследие / О. Мончаловский // Научно-литературный сборник. — Львов, 1904. — Т. 3. — Кн. 3. — С. 50—59.
39. *Мушкудіані О.Н.* З історії українсько-грузинських літературно-культурних взаємин XIX — початку XX ст. / О.Н. Мушкудіані. — К. : Наукова думка, 1986. — 207 с.
40. *Наумович И.* От о. протоиерея Иоанна Наумовича / И. Наумович // Русское слово. — 1891. — Ч. 20.
41. *Пантюхов И.* Антропологические типы Кавказа / И. Пантюхов. — СПб, 1893.
42. *Партицький О.* Руска читанка для низших кляс середних шкіл / О. Партицький. — Львів, 1871. — Ч. 2. — 545 с.
43. *Пфаф В.* Народное право осетин / В. Пфаф // Сборник сведений о Кавказе. — Тифлис, 1871—1872. — Вып. 1—2.
44. Северный Кавказ в составе Российской империи / ответст. ред. В.О. Бобровников, И.Л. Бабич. — М. : Новое литературное обозрение, 2007. — 460 с.
45. *Трапш М.М.* Труды : в 4-х т. Т. 2: Древний Сухуми / М.М. Трапш. — Сухуми : Алашара, 1969. — 373 с.
46. У півстолітніх змаганнях: Вибрані листи до Кирила Студинського (1891—1941) / упоряд. О.В. Гайова, У.Я. Єдлинська, Г.І. Сварник. — К. : Наукова думка, 1993. — 768 с.
47. *Услар П.* Древнейшие сказания о Кавказе / П. Услар. — Тифлис, 1881. — 581 с.
48. *Услар П.* Начало християнства в Закавказье и на Кавказе / П. Услар // Сборник сведений о кавказских горцах. — Тифлис, 1869. — Т. 2. — С. 1—24.
49. *Устиянович К.* Арарат / К. Устиянович // Устиянович К. Три цікаві гадки. Чернівці, 1902. — Ч. 168. — С. 7—27.
50. *Устиянович К.* Восточна казка / К. Устиянович // Руслан. — 1903. — Ч. 149—152.
51. *Устиянович К.* Кавказ. Етнографічно-історична розвідка / К. Устиянович. — Львів, 1902. — 133 с.
52. *Устиянович К.* Колхіс / К. Устиянович // Устиянович К. Три цікаві загадки. — Чернівці, 1902. — Ч. 168. — С. 31—51.
53. *Устиянович К.* Письмо з Сухум-Кале / К. Устиянович // Діло. — 1898. — Ч. 27.
54. *Устиянович К.* Путь за Бескид: «Святославіє» і традиція о Святославі 1015 р. / К. Устиянович // Подорожі в Українські Карпати : збірник / упоряд. і вступ. ст. М. Вальо; худож. В.В. Ковальчук. — Львів : Каменяр, 1993. — С. 199—219.

55. *Устиянович М.* З Радівець / М. Устиянович // Руслан. — Львів, 1902. — Ч. 172.
56. *Федорук О.* Корнило Устиянович: Повість / О. Федорук ; худож. І.І. Литвин. — К. : Веселка, 1992. — 190 с.
57. *Франко І.* Літературні письма. VI. / І. Франко // Зібр. творів : у 50 т. / І. Франко ; упоряд. та комент. Н. Вишневської, Р. Кирчіва, І. Моторнюка, К. Секаревої; ред. В. Микитась, С. Щурат. — К. : Наукова думка, 1980. — Т. 26 : Літературно-критичні праці (1876—1885). — С. 26—47.

Vira Bilous

ON CAUCASIAN STUDIES
IN KORNYLO USTYIANOVYCH' HERITAGE

The article throws light upon a less-known contribution made by artist and writer K. Ustyianovych into Caucasian Studies. Based on manuscripts, the article has reflected some underlying reasons and character of his interest in ethnical history of Caucasian peoples as well as evaluation of his works «Caucasus», «Kolhis» and «Ararat» as for history of appearance and the scientific and informative contents of those.

Keywords: K. Ustyianovych, Caucasian Studies, ethnogeny, history and ethnology of the Caucasian peoples.

Вира Билоус

КАВКАЗОВЕДЧЕСКАЯ СТРАНИЦА
В НАСЛЕДИИ КОРНИЛА УСТИЯНОВИЧА

В статье освещается малоизвестное кавказоведческое наследие художника и писателя К. Устияновича. На основании рукописных материалов определяются причины и характер его заинтересованности этнологией и историей народов Кавказа, изучается история появления и научно-познавательная ценность работ «Кавказ», «Колхида», «Арарат».

Ключевые слова: К. Устиянович, кавказоведение, этногенез, история и этнология народов Кавказа.



Христина ХАРЧУК

ХОЛМ СЛАВИ — ЦВИНТАР ВОЯКІВ РОСІЙСЬКОЇ АРМІЇ з 1914—1915 років

В статті досліджується питання військового цвинтаря солдатів російської армії періоду 1914 — 1915 рр., об'єкта історико-меморіальної та культурної спадщини західного регіону України, який виник на початку ХХ ст. у Львові після Першої світової війни.

Ключові слова: військове кладовище, культурна спадщина, Західна Україна, Перша світова війна

З періоду російської окупації у Львові залишився цвинтар вояків російської армії з 1914—1915 рр., які загинули у Великій Галицькій битві в серпні 1914 р. під Горлицею та померли від ран і хвороб у військових шпиталях 1915 р. Він закладений в південно-східній частині Львова та виник за ініціативою дружини генерал-губернатора Галичини графині Бобрінської на реквізованих російською окупаційною владою ґрунтах, що знаходилися за парком Бартоша Гловацького на Личакові (тепер — Личаківський) і були до того власністю Софії з Личаковських Яблоновської [2, арк. 1]. Під час російської окупації цвинтар перебував під опікою родини генерал-губернатора Георгія Бобрінського і називався Холмом Слави (Пагорбом Слави).

Цвинтар займав невелике плато, що круто спадало до Мазурівки і Цетнерівки (тепер — вул. М. Черемшини) і складався з двох окремих частин, згідно з планом, який був виконаний у 1918 р. архітектором Адольфом Віттманом. Перша частина цвинтаря знаходилася відразу ж за колишнім парком Гловацького, де на кількох терасах плато розташовувалася 141 спільна могила та 177 поодиноких могил російських солдат і офіцерів [1, арк. 20]. На цьому цвинтарі спочивали солдати з відомими прізвищами в кількості 732 особи і невідомими — 1813 осіб, разом 2545 осіб [6, арк. 1]. Тут також була виділена невелика ділянка для російських воїнів мусульманського віросповідання, на могилах яких стояли оригінальні надгробки магометан [1, арк. 6].

Перед цією ділянкою, ближче до теперішньої вул. Пасічної, на невеликій рівній поляні в кінці 1930-х рр. стояв чотириметровий білокам'яний хрест, який був оточений невисокою дерев'яною огорожею. На його гранітному постаменті виднівся напис: «Братскія могилы доблесныхъ русскихъ воиновъ жизнь положившихъ за Веру, Царя и Отечество 1914—1915 годах» Як відомо з короткої замітки в газеті «Діло» від 1 травня 1936 р., «за царя і отечество» полягли в 1914—1915 рр. не лише російські воїни. Автор цієї статті М. Лазорко пише, що більшість цих жертв Першої світової війни — «це українці з самого серця Лівобережної України, які полягли під час боїв російської армії біля Львова, здебільшого, в боях над Верешицею біля Городка. Ще нині можна побачити могилу, над якою видніє кам'яний хрест з безспірним означенням, хто в ній спочиває: це могила, якою, здається опікується зболіле серце матері українки. В могилі спочиває: «Николай За-

сколько, прапорщик 175 Батуринського полку … помер від ран 22.V.1915» [4].

На значній віддалі від першої знаходиться друга ділянка поховань воїнів російської армії. Тут у 41 спільній і 10 поодиноких могилах спочивали російські солдати, що померли від епідемічних хвороб у 1914—1915 рр.; 5 осіб з них є відомі, 505 осіб — невідомі, разом — 510 осіб. На цих похованнях встановлено три пам'ятні хрести [2, арк. 6].

Під час російської окупації на Холмі Слави проводилися численні маніфестації. У квітні 1915 р. від церкви св. Георгія при вул. Францисканській (тепер — вул. Короленка) до Холма Слави пройшов хресний хід, в якому брали участь православне духівництво, російська адміністрація, армія та москвофільські організації.

Після відступу російських військ зі Львова влітку 1915 р. цвинтар почав занепадати. Згодом, у 1920-х рр. стан цвинтаря значно погіршився. В 1921 р. кладовище стояло частково ушкоджене, частково знищене. Мешканці навколишніх домів покрушили кам'яні пам'ятники, потоптали могили, на яких паслася худоба. 20 червня 1922 р. князь Кароль Богуцький пробує відновити цвинтар і звертається до дирекції комісії у справі люстрації цвинтаря російських солдатів у Львові. Про це свідчить протокол, який був складений історикоm Юзефом Бялинею-Холодецьким 26 червня 1922 р. У цьому протоколі сказано, що пам'ятники на цвинтарі дуже понищені, могили позападалися, деякі турецькі могили трудно знайти, тому що надгробки порозкидані, на всіх могилах видно сліди випасання худоби. Місце, яке було призначене на каплицю і позначене православним хрестом, заоране і засіяне вівсом. Великий обсяг цвинтаря, значна кількість поховань, трудноці в консервації пам'ятників через вандалізм місцевих мешканців, відсутність огородження території — все це вимагало великих коштів зі сторони польської держави [2, арк. 2, 3].

Комісія маґістрату, в яку входили представники Польського товариства опіки над могилами героїв (Polskie Towarzystwo Opieki nad Grobami Bogaterów), Товариства взаємної допомоги російським емігрантам (Общество взаимопомощи российских эмигрантов), Польський червоний хрест (Polski Czerwony Krzyż) та інші дійшла висновку, що відновлювати цвинтар недоцільно і постановила ексгумувати інфекційний цвинтар та перенести його до основних поховань. 15 грудня 1923 р. дирекція публічних робіт звертається до львівського воєвідства у справі комасації цвинтаря російських солдатів. Однак після відкриття перших могил виявилося, що похованих на цій ділянці цвинтаря в десять разів перевищує список полеглих за записами цвинтарних книг [2, арк. 4].

Ще весною 1923 р. ґрунти, на яких розташовувався цвинтар російських воїнів, шляхом купівлі-продажу перейшли до рук Богдановичів [2, арк. 4]. На початку 1930-х рр. нові власники ґрунтів поставили перед маґістратом вимогу про відшкодування за землю, яка була зайнята російським військовим кладовищем. Ціна відшкодування виявилася дуже високою і маґістрат прийняв рішення ексгумувати всі поховання з так званого Холму Слави на Австрійський військовий цвинтар [2, арк. 4].

Рішення магістрату було виконано зимою 1937 р. Тоді впорядковано львівські військові цвинтарі згідно з Версальською угодою, за якою всі держави, що підписали її, зобов'язуються утримувати в порядку військові поховання на своїх територіях. Тлінні останки російських воїнів з двох ділянок Холма Слави перенесли на східну ділянку Австрійського військового цвинтаря, куди перенесли також останки військовополонених російської армії з 79-го поля Личаківського цвинтаря та Стрийського цвинтаря [3, арк. 2, 3].

Після ексгумації територія колишнього військового цвинтаря російської армії використовувалася і далі для випасання худоби. Місце, на якому колись знаходився інфекційний цвинтар, перетворили на пісковий кар'єр, який згодом цілком розкопали. Надаремно в українській пресі того часу лунали заклики про те, що на цьому цвинтарі 80% похованих становлять українці з Лівобережної України і потрібно було б питанням ексгумації зайнятися українському Товариству Воєнних Могил, якщо на це дозволяє його статут [4]. В газеті «Діло» автор статті М. Лазорко пише: «Віддаймо пошану тим синам України, які далеко від найближчої рідні згинули геройською смертю, справді не за волю рідної землі, але на рідній землі спочили» [4].

В боях за Львів у Другу світову війну Радянський Союз втратив велику кількість солдат і офіцерів, яких ховали переважно у тимчасових могилах. Після закінчення війни перед міською владою постало питання створення військового кладовища — на цей раз вже

для воїнів Червоної Армії. У 1944 р. було прийняте рішення на місці колишнього кладовища Холма Слави створити Меморіал воїнів Червоної Армії [5, с. 155]. Цей меморіал фактично мав бути споруджений на існуючих похованнях з Першої світової війни.

За першим проектом планувалося встановити двадцятиметровий пам'ятник Перемоги, оточений монументальною колонадою, до якого вела алея Героїв і широкі мармурові сходи зі сторони Личаківського парку. В цьому проекті передбачалося також частково відновити могили воїнів російської армії 1914—1915 рр. Однак проект виявився дуже коштовним для післявоєнного часу. 12 березня 1945 р. міська рада затвердила до реалізації більш скромний проект, який був виконаний архітекторами А.В. Натальченком, Г.А. Швецько-Вінецьким та І.О. Персиковим [5, с. 155—156].

В 1952 р. спорудження меморіалу було закінчено. Прямокутна в плані територія меморіального кладовища була обведена кам'яною огорожею, прикрашеною лавровими гірляндами з геральдичними щитами, на яких зображено емблеми родів військ. Вхід на кладовище оформили двома пилонами з червоного пісковика, які були виконані у вигляді спущених прапорів. На осі входу встановлено Чашу з вічним вогнем.

Центральну частину кладовища запроектовано у вигляді кола, яке розділене навпіл Алеєю Героїв. В кожному колі — тринадцять надгробків. Справа і зліва від Алеї Героїв розташовано шість рядів могил. На осях поперечних алей над братніми могилами знаходяться бронзові скульптурні композиції «Присяга» та «Батьківщина-Мати» (скульптор М. Лисенко), «Воїн з прапором» (скульптор В. Форостецький). Ліворуч від головного входу височить гранітний обеліск, встановлений у 1952 р. солдатам російської армії, що полягли в боях під час Першої світової війни у 1914—1915 рр. За проектом, на місці обеліска мав стояти відновлений білокам'яний хрест старого цвинтаря, але пізніше від цієї ідеї відмовилися [5, с. 156].

Праворуч від головного входу цвинтаря знаходиться могила радянського терориста-розвідника, агента НКВС Миколи Кузнєцова з червоного партизанського загону «Побєдітєлі» під керівництвом Дмитра Медведєва. Під час Другої світової війни він виконував терористичні завдання радянського командування — вбивав керівників окупаційної німецької адміністрації у Рівному та Львові, який тоді був адміністративним центром Галицького дистрикту Краківського генерал-губернаторства. Так, наприклад, вранці 9 лютого 1944 р. Кузнєцов застрелив віце-губернатора Галичини Отто Бауера та шефа канцелярії президії галицької адміністрації Генріха Снайдера — біля їхньої резиденції, яка знаходилася у верхній частині сучасної вулиці Івана Франка [6]. Це вбивство було зроблено для того, щоб дискредитувати в очах німців організацію ОУН-УПА. Недалеко від місця злочину Кузнєцов підкинув сфабрикований Москвою документ, в якому нібито йшлося про наказ керівництва ОУН вбити Брауера. Після того, як нацисти знайшли цю підробку, було вирішено здійснити ряд каральних заходів щодо УПА та ОУН. Невдовзі багатьох українських націоналістів розстріляли та відправили в концентраційні табори.

Групу терористів-розвідників Кузнєцова, переодягнених у німецьку форму, спіймала команда УПА «Північ» неподалік містечка Верба у лісі, що між Берестечком і Дубном, другого березня 1944 р. Такі дані подані у книжці Миколи Лебедя «УПА», виданій у 1946 р. у Мюнхені. У затриманому упівці впізнали німецького офіцера «Пауля Зільберта», якого розшукували німці. За однієї версією, яку згодом офіційно розповсюдила радянська влада, спійманому терористу вдалося підірвати себе на гранаті, інших членів його групи упівці розстріляли. За другою — його втопили у колодязі. При обшуку вбитих партизани знайшли звіт Кузнєцова та якісь фотографії, які згодом керівництво УПА обміняло на Дарію Гнатківську — дружину керівника служби безпеки Миколи Лебедя, його доньку Зірку та родичів, яких гітлерівці запроторили до концтабору в Захсенхаузені [6].

Останки Миколи Кузнєцова, нагородженого посмертно званням Героя Радянського Союзу, як вважалося раніше, були перенесені на Холм Слави 27 липня 1960 р. з села Боратин Бродівського р-ну Львівської обл., де він за офіційними радянськими даними, підірвав себе на протитанковій гранаті. Могилу Кузнєцова біля міста Броди «знайшов» його бойовий товариш Микола Струтинський, який і добився перезахоронення у Львові на Холмі Слави. Тепер на його могилі на Холмі Слави стоїть надгробок з червоного граніту з бронзовим барельєфом (ар-

хітектор В. Подольський). Однак важко повірити, що труп з Боратина, а точніше розтрощений гранатою на п'ятнадцять частин череп відомого радянського терориста-розвідника, який немовби ідентифікував скульптор-антрополог М. Герасимов, міг належати М. Кузнецову [6]. Справа в тому, що як вже згадувалося, він потрапив у полон до УПА на Волині і, очевидно, там був похований.

1. Державний архів Львівської області (ДАЛО). — Ф. 1 [Львівське воєводське управління 1921—1939 рр. Будівельний відділ з тематичним і місцевим каталогом]. — Оп. 50. — Спр. 168. — 69 арк. (Плани військового кладовища на Личакові у Львові).
2. Д О. — Ф. 1. — Оп. 9. — Спр. 338. — 78 арк. (Справа про ліквідацію російського кладовища «Холм Слави» у Львові з додатком плана кладовища (1922—1924 рр.)).
3. ДАЛО. — Ф. 1. — Оп. 30. — Спр. 3551. — 102 арк. (Холм Слави. Перенесення на Личаків (1932—1938 рр.)).
4. *Лазорко М*. Шануймо тіні полеглих / М. Лазорко // Діло. — 1936. — Ч. 95.
5. *Лупій Г.В*. Личаківський історико-культурний музей-заповідник «Личаківський цвинтар» : Путівник. / Григорій Лупій. — Львів : Каменяр, 1996. — 367 с. : іл.
6. *Романчук О*. Таємниця смерті обер-лейтенанта Зіберта [Електронний ресурс] / Олег Романчук // Львівська газета. — 2005. — № 80 (646) . — 6 трав. — Режим доступу до журн. : oun-upa.org.ua/articles/romanchuk.html.

Khystyna Kharchuk

HILL OF GLORY (HORB SLAVY) — RUSSIAN MILITARY GRAVEYARD OF 1914s — 1915s.

The article examines a problem as for foundation of Russian military cemetery of soldiers fallen during 1914s-1915s, still considered to be historical, memorial and cultural heritage of Western Ukraine. This cemetery appeared in Lviv after I World War.

Keywords: military cemetary, cultural heritage, Western Ukraine, I World War.

Христина Харчук

ХОЛМ СЛАВЫ — КЛАДБИЩЕ ВОИНОВ РОССИЙСКОЙ АРМИИ 1914 — 1915 ГОДОВ

В статье исследуется вопрос военного кладбища солдат российской армии периода 1914—1915 гг., объекта историко-мемориального и культурного наследия западного региона Украины, что возникло в начале XX в. во Львове после Первой мировой войны.

Ключевые слова: военное кладбище, культурное наследие, Западная Украина, Первая мировая война.



Андріана НАДОПТА

ДІЯЛЬНІСТЬ СЕВЕРИНИ ПАРИЛЛЄ, ЧСВВ, ПО ЗБЕРЕЖЕННЮ ПАМ'ЯТОК УКРАЇНСЬКОЇ КУЛЬТУРИ

У статті проаналізована подвижницька діяльність сестри Северини Париллє по збереженню пам'яток української культури. Акцентується увага на збиральницькій і виставковій діяльності заснованого нею, при гімназії С.С. Василіянок у Львові, музею. Зроблена спроба розкрити його роль та значення для українського етнографічного музейництва Галичини в досліджуваний період.

Ключові слова: черниця, пам'ятка, виставки, музей, етнографічні колекції.

Важливою подією культурно-мистецького життя Галичини початку XX ст. стало заснування у Львові, при гімназії С.С. Василіянок, етнографічного музею. Історія заснування та діяльність цієї установи тісно переплетені з долею її організаторки — Северини (Степанії) Париллє (27 липня 1884 — 2 лютого 1941), черниці чину сестер Василіянок. «Чужинка, що в заведеній любові до українця замкнулась у василіанських мурах, посвятивши все своє життя українській молоді, як добрий педагог, а рівночасно як знавець українського мистецтва — хто не знав її чудового музею, якому поза педагогічною працею посвячувала весь вільний час», — таку характеристику сестри Северини знаходимо у спогадах колишньої учениці гімназії Степанії Олійник бернадин [30, с. 285].

Северина Париллє народилась 27 липня 1884 р. в с. Настасові Тернопільської обл., в родині бідного єврея-корчмаря [47, с. 5]. Енергійна, життєрадісна, вона змалку брала діяльну участь у громадському житті молоді рідного села. Ще навчаючись у народній школі була активною учасницею аматорського театрального гуртка при читальні філії товариства «Просвіта» у Настасові, в якому вона була не тільки першою виконавицею жіночих ролей, а й залучала до театральної діяльності сільську молодь [47, с. 5]. Після завершення навчання у рідному селі вступила до учительської семінарії в м. Самборі Львівської обл. У 1909 р., Степанія Париллє, разом із братами, прийняла християнську віру греко-католицького обряду, а згодом вступила й до монастиря чину С.С. Василіянок у Львові [17, с. 77].

Слід зазначити, що, попри чернецтво, Северині Париллє вдалось здобути добру на той час освіту: у 1914 р. вона стає випускницею гімназії сестер Василіянок; у 1919 р. закінчує філософські студії україністики та історії у Львівському університеті [17, с. 77].

Свою педагогічну діяльність Северина Париллє розпочала у 1918 р., в гімназії С.С. Василіянок у Львові. «Незрівнянна виховниця василіянка, учителька історії з великим престижем між ученицями... елегантна й витончена дама в монашій рясі» [46], «повна, висока..., носила чорну оксамитову стрічку і на ній хрест. Це означало вищу освіту» [22, с. 233] — такою постала С. Париллє перед своїми ученицями.

Колишня випускниця закладу читала лекції з української та польської мови й історії, а свого часу була і заступником директора установи.

Зважаючи на те, що історія України була заборонена польською владою, Северина Париллє, разом із вчителькою гімназії Оленою Дашкевич, вела історичний гурток. Справжня патріотка українського народу зацікавлювала учениць проблемами, що не були охоплені шкільною програмою через її вузькі навчальні рамки або й шовіністичну політику польської влади. Учасниці гуртка поглиблювали свої знання про минуле українського народу, його традиції, «вчились шанувати наше минуле... оцінювати заслуги провідників народу й великих або і на погляд незамітних діячів культури, що причинились до розвитку нації» [15, с. 334]. Крім того, й всесвітню історію мати Северина викладала дуже цікаво [22, с. 233].

Мати Северина з особливою любов'ю та пошаною ставилась до простих людей, їх побуту, звичаїв та обрядів. Тому й не дивно, що саме вона стає ініціатором започаткування при гімназії сестер Василіянок музею. Професор Дем'ян Горняткевич наголошує, що задум був доволі простий і цю саму акцію могла вести з таким же успіхом не одна учителька перед нею, але жодна з них не виступила до того часу з подібною ініціативою [10, с. 3]. Тільки такій непересічній особистості, що користувалася заслуженою повагою та любов'ю серед учениць, як С. Париллє, вдалось належним чином втілити цей задум у життя.

Формування збірки музею розпочалось ще у перші роки педагогічної праці Северини Париллє в гімназії. Палка поціновувачка українського народного мистецтва заохочувала і своїх учениць та їх батьків до збирання вишивок по селах. Захоплені такою шляхетною справою учениці їй охоче допомагали та привозили до майбутнього музею найрізноманітніші зразки. Мати Северина вчила їх дуже відповідально ставитися до підбору пам'яток та відбирати лише оригінальні і з мистецького боку вартісні зразки. Деякі зразки вишивки, що їх привозили учениці, сестра Северина відшивала особисто. Щоб надати більшої значимості та мистецької ваги своїй збірці, при допомозі сестер-монахинь вона копіювала зразки вишивок із рідкісних видань. Згодом до колекції вишивок долучились вишиті сорочки, потім цілі народні строї. Северина Париллє вивчала особливості крою й оздоблення одягу, власноруч виготовляла повні комплекти народного вбрання, вдягала їх на манекени і залучала до такої діяльності своїх учениць. Таким чином, завдяки наполегливій праці, у музеї вдалось зібрати зразки народного одягу з усіх областей України, при чому такі комплекти, як ноша молодої дівчини і хлопця, молодої жінки і чоловіка, старенької бабусі і дідуся [20, с. 121]. Музей мав найбільшу колекцію повних комплектів народного вбрання та окремих предметів одягу: сорочок, переміток, «опинок», великої кількості «полотнянок», «димок», найрізноманітніших головних уборів [12, с. 8]. Цінним набутком музею гімназії С.С. Василіянок був верхній полотняний та вовняний одяг, адже ці речі навіть на той час були рідкістю по селах і належали до своєрідних раритетів. Крім того, сестра Северина збирала й доповнення до одягу, такі як коралі, мосяжні хрести, ґердани, і все, що належало до одягу [17, с. 77]. У 1933 р. до музею було придбано 26 весільних вінків з різних околиць Галичини та кілька короваїв, що стали початком майбутньої колекції обрядового печива [12, с. 8]. Слід зазначити, що колекції весільних вінків та обрядового печива були унікальними і єдиними в Галичині.



Д. Горняткевич. Портрет жінки в народному вбранні. Поч. XX ст. МЕХП. (Із збірки колишнього музею при гімназії С.С. Василіянок)

Збірка музею гімназії С.С. Василіянок не обмежувалась тільки вишивками чи предметами одягу, у ній були представлені предмети народного побуту: жорна, вили, кераміка, витинанки, писанки, дерев'яні хрести тощо [17, с. 77].

Окремо слід підкреслити той факт, що кожен придбаний до музею експонат дбайливо занотовувався



Скринька. Дерево, різьблення. Кін. ХІХ ст. МЕХП. (Із збірки колишнього музею при гімназії С.С. Василіянок)

до загального інвентаря. До нього вносили назву пам'ятки, датування та місце створення, прізвище жертводавця чи особи, що пов'язана з річчю тощо [47, с. 5]. Інколи занотовувались й обряди та звичаї, пов'язані з пам'яткою: «Сорочка чоловіча з с. Базар Чортківського повіту. Такі сорочки вбирали спочатку на весілля. Молодий вбирав її як ішов до шлюбу. Тепер тримають її на смерть. В шлюбній сорочці за звичаєм кладуть дану людину в домовину. Сорочку вишивала молода для свого майбутнього чоловіка» [6, № 31054].

Найбільшою кількістю предметів у збірці було представлене Придністрянське Поділля. Пам'ятки з цього регіону складали більш ніж 200 позицій загального інвентаря музею [12, с. 8]. Всього ж, станом на 1934 р., збірка музею Северини Париллє налічувала 900 предметів [12, с. 8]. Всі експонати матері Северини були нові, чисті, утримані в чудовому порядку [20, с. 121]. До прикладу, весільні вінці були дбайливо поміщені кожен у невелику скляну скриньку, виготовлену відповідно до найновіших музейних вимог [16, с. 6].

Стосовно ж офіційного відкриття самого музею, то чіткого датування знайти не вдалося. Можливо, він був відкритий у 1929 р., про що вказує Соломія Цьорох у публікації «Погляд на історію та виховну діяльність С.С. Василіянок», зазначаючи, що з 1929 р. С. Париллє влаштовувала публічні виставки колекцій музею в аудиторіях гімназій та музеях містечок Галичини [45, с. 128]. Можливо, 6 вересня 1931 р., у день відкриття «Вистави народного мистецтва», про що читаємо у виданнях «Нова хата» і «Діло» [11, с. 3; 26, с. 5]. «Окрім повних жіночих одягів Яворівщини, Скільщини, Снятинщини, Борщівщини, Тернопільщини й інших регіонів Галичини будуть показані моделі жіночих гуцульських одягів, деякі мужеські одяги, оригінально мережані сорочки Буковини, Подністрянщини, Сокальщини, а навіть Полісся й Полтавщини, як також замітні оздоби народної ноші, що все разом має стати засновником гімназійного музею народного мистецтва» — такий коментар подає газета «Діло» [26, с. 5]. Іншу дату виводить відомий український музейник Іларіон Свєнціцький, зазначаючи, що «при гімназії С.С. Василіянок постав у 1930 р. музей людового мистецтва та народної ноші, що його творить і веде з великим замилуванням та знанням справи монахиня проф. Северина Париллє» [44, с. 21].

Северина Париллє була не тільки відомим колекціонером, але й знаним дослідником українського народного мистецтва. Директор українського музею і бібліотеки у Стемфорді (США), колишній генеральний секретар Світової Ради НТШ проф. Василь Ленцик називає її «одним з найкращих знавців народного українського мистецтва» [18, с. 26].

Сестра Северина активно співпрацювала з кооперативом «Українське народне мистецтво» та журналом «Нова хата», що ним видавався. Дослідниця особливо відзначала етнографічну частину журналу, зазначаючи, що «з огляду на недостачу етнографічних публікацій «Нова хата» своїми етнографічними статтями, хоча б не науково написаними, може послужити матеріалом для наукових дослідів, бо статті є написані вірно очевидцями або людьми, що постійно живуть на селі» [35, с. 4]. Крім того, організаторка музею наголошувала, що саме публікація в журналі «Нова хата» буковинських вишивок спонукала її до організації спеціального буковинського відділу, що становив значну частину її етнографічної збірки.

Потрібно зазначити, що й сама Северина Париллє була досить активною дописувачкою журналу «Нова хата».

Однією з перших публікацій дослідниці стала стаття «Про народну ношу», що була своєрідним спомином організаторки і провідниці етнографічної збірки про своє дитяче захоплення народним одягом, про своїх односельців [42, с. 5]. Слід наголосити, що ту дитячу величезну любов та пошану до простого люду та своє щире захоплення народним мистецтвом Мати Северина пронесла через усе своє життя. Можливо, саме вони й стали тим першим поштовхом, що спонукав її до справи організації музею. Про те, якого великого значення на-

давала С. Париллє своїй праці, дізнаємось з її роздумів: «Заки й мене покриє могила, я збиратиму ваші прекрасні одяги, щоби показати світові вашу мистецьку душу, щоб будучі покоління гордилися вами. Нині сиджу в кімнаті, прикрашеній народними одягами й багато передумую. Прийде знавець-артист і подивляє ваш артистичний смак, прийде вчений археолог і шукатиме вплив ріжних епох, а я про вас вмію більше сказати, бо знала вашу душу, знала ваші радощі й терпіння, які мені такі дорогі та близькі, як мої власні» [42, с. 5].

Протягом 1934—1935 рр. Северина Париллє опублікувала низку досліджень про українські народні звичаї та обряди, про народний одяг. Це, зокрема: «Великдень на Поділлі. Настасів, пов. Тернопіль (Передвоєнні картини)» [33, с. 2—3], «Весільний Фрагмент (Почіпчування)» [34, с. 7—8], «Опанча» [41, с. 6]. Свої публікації дослідниця ілюструвала фотографіями із етнографічної збірки музею С.С. Василіянок.

Як знаний дослідник українського народного мистецтва С. Париллє відвідувала музеї, які мали відповідні збірки, брала участь в обговоренні важливих питань, що стосувались збереження пам'яток українського народу. У Центральному Державному історичному архіві у м. Львові зберігається протокол засідання Етнографічної комісії НТШ від 3 жовтня 1934 р., на якому була присутня черниця ЧСВВ мати Северина Париллє [7, арк. 20-зв.].

Намагаючись максимально популяризувати українське народне мистецтво, сестра Северина влаштовувала численні виставки збірки свого музею в аудиторіях гімназії.

Першу масштабну виставку вдалось організувати 6 вересня 1931 р. На ній були представлені найкращі зразки народних вишивок майже з усіх українських земель: крім Східної Галичини й Буковини, експонувались цінні зразки з Волині, Полісся, Полтавщини, Київщини. На дійстві були репрезентовані, як окремі компоненти, так і цілі комплекти традиційного народного вбрання. Окрасою експозиції стали сім повних комплектів жіночого народного одягу із Тернопільщини, Борщівського і Снятинського повітів, Гуцульщини й Бойківщини та один повний чоловічий комплект з Борщівського повіту із «особливо цінною сорочкою, де кожний шов і клин викінчений досить широкою білою мережкою» [11, с. 3]. Крім того, на виставці експонувались весільні вінки, ткані пояси, перемітки тощо. Цінним здобутком музею став представлений на виставці численний верхній полотняний та вовняний одяг: вовняна «капота» із Збаражчини, «полотняники» з Тернопільщини, коротка вовняна «нагортка» з Рогатинщини [11, с. 3].

Виставка народного мистецтва в гімназії С.С. Василіянок тривала з 6 до 12 вересня 1931 р. та мала значний успіх серед громадськості краю.

Наступною стала організована у музеї гімназії «Виставка народної ноші», що проходила з 29 грудня 1932 до 22 січня 1933 р. [27, с. 4]. Основу експозиції виставки склали комплекти традиційного народного вбрання з Галичини, Буковини, Волині і Полісся, якими збагатилась збірка музею за 1932 р. У зв'язку з цим журнал «Нова хата» зазначав, що за останній рік усі нові надбання музею були унікальними та засвідчували послідовне прагнення Северини Париллє збагачувати збірку новими рідкісними зразками народного одягу [9, с. 11]. Особливо вирізнялись два поліські та один волинський жіночих строї.

На виставці були застосовані удосконалені прийоми етнографічного експонування. Для створення цілісного уявлення про традиційний одяг Поділля поряд із портретом сільської жінки із с. Настасів Тернопільської обл. роботи Д. Горняткевича експонувалась сорочка, вишита нею, та старовинна перемітка, якою пов'язана її голова на портреті. Крім народного вбрання на показі були представлені кераміка та народні музичні інструменти.

Не менш цікавою була й виставка українського народного мистецтва, організована в музеї гімназії С.С. Василіянок влітку 1934 р. Її окрасою стала тематична експозиція весільних вінків із Поділля, Гуцульщини, Бойківщини, Яворівщини та Буковини. Слід зазначити, що мати Северина надзвичайно вимогливо ставилась до експонування пам'яток. До прикладу, вінки були розміщені на спеціальних столах дуже методично, кожен вінок можна було оглянути з усіх боків. Крім доцільного експонування виставка відрізнялась своєю декоративністю: «Великі площі заповнені однородним предметом (наприклад сорочками), які дають відразу перегляд того чи іншого експонату. А цього власне бракує нашим виставкам ручних робіт, в яких глядач розгубиться» [16, с. 6].

Високо оцінюючи науково-освітнє значення виставки Лідія Бурачинська писала: «Не можна не підчеркнути ще раз цього явища, що воля одної тільки людини може створити цінне народне діло й серед наших обставин, коли є тільки в неї до цього охота й правдивий запал» [16, с. 6]. Крім того, авторка справедливо зазначала, що тепер, коли музей володіє таким багатим етнографічним матеріалом, доцільним було б влаштовувати спеціальні виставки (регіональні, окремих предметів народного одягу тощо). Мала такі плани й Северина Париллє, яка зазначала: «Поклала я перед себе велике завдання. Хочу зібрати, а потім улаштувати виставу мистецьких праць українки — інтелігентки й селянки. Зрозуміло, в обсяг цих мистецьких праць входила б теж і література. Багатий матеріал, але дуже порозкидуваний і треба буде багато часу, щоб його зібрати…» [25, с. 17].

У 1930-х рр. мати Северина здійснила кілька подорожей до Америки. Перший візит до США відбувся восени 1932 р. Як зазначалось у газеті «Діло», основною метою п'ятитижневого перебування Северини Париллє в Америці були відвідини монастиря С.С. Василіянок у Філадельфії та українських і американських шкіл [28, с. 4]. Під час подорожі сестра Северина відвідала і багато музеїв та ознайомилась з їх збірками, в яких були представлені всі народи, навіть дуже малі, крім українців [32, с. 4]. Саме тоді, будучи неприємно враженою таким станом справ, Северина Париллє прийняла рішення про організацію в Америці виставки українського народного мистецтва.

Підготовку до проведення майбутньої виставки сестра Северина розпочала відразу ж після повернення до України. Вона відібрала найкращі зразки вишивки, народного одягу і доповнень до нього; вивчала англійську мову; сама збирала кошти, потрібні на подорож. Таким чином, у січні 1935 р. вдалось втілити задум у життя. Першим містом, з якого розпочала свій візит до Америки сестра Северина, став Нью-Йорк. Саме в ньому у 1935 р., організовувалась міжнародна виставка виробів народного мистецтва. До участі у ній було запрошено й українців. Найкращі експонати із збірки свого музею запропонувала і Северина Париллє.

Окремо слід відмітити, що значну допомогу в організації виставок сестрі Северині надавав єпископ Української Католицької Церкви в Америці Костянтин Богачевський. Будучи вихідцем із відомої у Галичині родини священиків. він намагався і в Америці підтримувати українські народні традиції та вживав всіх можливих засобів для збереження та згуртування там української спільноти. В американському часописі «Свобода» єпископ К. Богачевський видрукував відозву до духовенства такого змісту: «Єпископський Ординаріят повідомляє Впр. і Всеч. Отців, що С. Северина ЧСВВ приїхала до Злучених Держав з метою заінтересувати американський загал українськими вишивками, а тим також розбудити між ними заінтересування українським народним мистецтвом взагалі. З огляду на те, що ся справа має широке й далекосяжне значення, просимо отсим Впр. і Всеч. Отців стати згаданій сестрі до помочи по своїй спроможности» [36, с. 3]. Звернення знайшло щирий відгук серед української громади Америки. Допомогу в організації виставки в Нью-Йорку надавали: радник п. Лотович, в оселі родини якого Северина Париллє оселилась; співредактор «Свободи» п. Ревюк, д-р. Демидчук та п. Галичинова, які перевозили експонати [37, с. 3]. Таким чином, спільними зусиллями вдалось організувати цілий український павільйон, в центрі експозиції якого «серед давніх одягів з ріжних сторін стояв у різьблених рамах портрет Шевченка, прикрашений рушниками; на бічній стіні висіла мапа України» [38, с. 4]. Експозиційна частина доповнювалась значною просвітницькою та пропагандистською роботою, яку проводили п. Тарнавська, п. Галичинова, п. Ревюкова [38, с. 4]. Не стояла осторонь цієї роботи й Северина Париллє, яка в Народному Домі виголосила реферат про українське народне мистецтво.

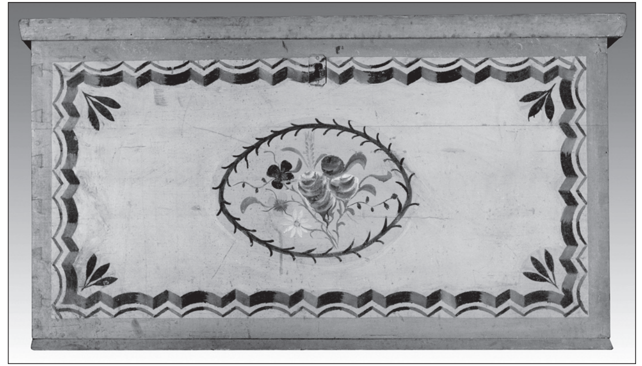
Ще під час проведення виставки сестра Северина отримала пропозицію організувати показ народного мистецтва в університеті Нью-Йорку. Новаторськими прийомами цієї виставки стали демонстрація народного вбрання українською молоддю та організований концерт [32, с. 4]. Редактор газети «Свобода» д-р Мишуга і д-р Демидчук інформували відвідувачів про Україну та про культуру і побут українців. Виставку відвідали двісті професорів університету та велика кількість студентської молоді. Подібна виставка відбулась і в найбільшому університеті Америки — Колумбійському [32, с. 5]. Обидва дійства пройшли з великим успіхом серед української громади краю. Крім того, сестра Северина організовувала численні виставки при церквах. Згодом з'явились пропозиції про організацію виставок

з різних міст Америки. До прикладу: запрошення надійшли від пароха з Детройта о. Лева Сембратовича та др. Галана з Філадельфії [39, с. 3]. Зважаючи на значний успіх, виставка та відчити про українське народне мистецтво у Детройті були проведені двічі.

Важливим є той факт, що всі виставки супроводжувались широкою пропагандистською роботою: Северина Париллє виголошувала доповіді про українське народне мистецтво, зав'язувала взаємини з американськими науковими колами [10, с. 3]. Виставку в Філадельфії першого ж дня відвідав єпископ Костянтин Богачевський і був просто вражений. Наступного дня в американській пресі появились численні статті про дійство. Деякі уривки з них подає у газеті «Діло» й сама Северина Париллє: «Враження велике, дуже велике. Вистава перейшла всі сподівання. Це руками нашого жіноцтва виписана колишня слава й висока культура нашого народу...» [40, с. 4]. Далі матінка Северина зазначає, що саме на цій виставці зародилась думка у єпископа Богачевського заснувати в Америці український музей [40, с. 4]. У цьому контексті слід зазначити, що єпископ Костянтин Богачевський здавна цікавився музейною справою. Промовистим є той факт, що ще будучи віцеректором Львівської духовної семінарії, він активно співпрацював з Національним музеєм у Львові. В ньому, разом з о. Йосифом Боцяном, організував курс краєзнавства і церковної археології для вибраного гуртка семінаристів [43, с. 13]. Крім того, о. Костянтин Богачевський здійснював експедиційне обстеження Калущини, де збирав музейні предмети для Національного музею у Львові [43, с. 10].

В творчі плани Северини Париллє входила й організація виставок у Канаді [32, с. 5]. Однак їх не вдалось здійснити, бо невдовзі музейниця була відкликана до Львова.

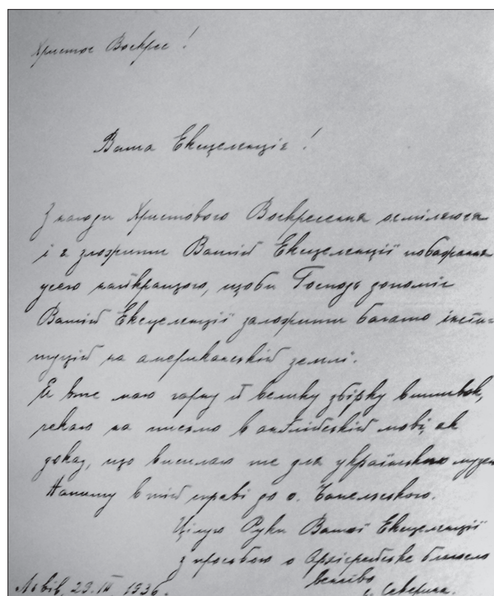
Повернувшись в Галичину, сестра Северина опублікувала спогади про своє перебування в Америці у газеті «Діло» за 1936 р., журналі «Нова зоря» за 1935 р. та 29 вересня 1935 р. виголосила реферат про подорож — в залі музею НТШ у Львові. У виступі матінка Северина розповіла про те, яке враження справило українське народне мистецтво на чужинців та на українських емігрантів в Америці і наголосила, що мета її подорожей буде реалізована: в Америці постане музей — свідок української народної культури [31, с. 6].



Скриня. Дерево, малювання. Кін. XIX ст. МЕХП. (Із збірки колишнього музею при гімназії С.С. Василіянок)

У цьому контексті слід зазначити, що ще перед від'їздом до Галичини Северина Париллє частину своєї виставки залишила єпископу Костянтину Богачевському, тим самим започаткувавши збірку українського народного одягу для майбутнього музею в Америці [18, с. 24]. Крім того, владика Костянтин Богачевський звернувся до неї з проханням відібрати в Галичині для українського музею в Америці найкращі зразки українського народного одягу, вишивок тощо. Спеціально для цієї мети він виділив величезну на той час суму у розмірі 500 доларів [19, с. 14]. Приміщення ж для музею «величавий палац, збудований з граніту в тюдорськім стилі, з 32 кімнатами та великим парком» [18, с. 24], владика закупив у 1933 р., у Стемфорді (Коннектикут). Того ж року на посаду директора «Національного Музею Українців-Католиків в Злучених Державах Північної Америки» номіновано о. Льва Чапельського [18, с. 24]. Два роки тривало відповідне переобладнання приміщення та підбір експонатів. Офіційне відкриття музею відбулось тільки у 1935 р. Крім того, в будівлі розміщувались Українська Вища школа і бібліотека.

Значну допомогу в організації музею українській діаспорі в Америці надавали директор Національного музею у Львові Іларіон Свєнціцький та директор Музею НТШ Ярослав Пастернак. У щоденнику «Америка» в липні 1935 р. була опублікована праця Ярослава Пастернака «Як організовувати обласні музеї», в якій автор подавав практичні поради як і що потрібно збирати в такому музеї [19, с. 12]. Крім того, докладний план розвитку музею розробив і співробітник Національного музею у Львові Євген-Юлій Пеленський. Він запропонував скерувати роботу установи у трьох напрямках:


Христос Воскрес!

Ваша Екселенціє!

З нагоди Христового Воскресення осмілююся і я зложити Вашій Екселенції побажання усего найкращого, щоби Господь допоміг Вашій Екселенції заложити багато інституцій на американській землі.
Я вже маю гарну і велику збірку вишивок, чекаю на письмо в англійській мові як доказ, що висилаю те для українського музею. Напишу в тій справі до о. Чапельського.

Цілую Руки Вашої Екселенції з просьбою о Архієрейське благословенство
с. Северина.

Львів, 29.III.1936.

Лист Северини Париллє до єпископа Богачевського від 29.03.1936 р. Власність Єпархіального музею в Стемфорді

1. Українська культура (зі Старого Краю).
2. Українська культура в Америці.
3. Український Науковий Інститут [19, с. 12].

Певну теоретичну та практичну допомогу у формуванні збірки музею у Стемфорді організаторам надавала й засновниця музею «людового мистецтва та народної ноші» матінка Северина Париллє. Ось що читаємо у її листі до директора цього музею о. Лева Чапельського: «1) Зібрати зразки кераміки з усіх околиць і гончарський круг. 2) Тканини з ріжних околиць і ткацький модель. 3) Старі килими тяжко, але можна їх копіювати, це може вірно виконати п. Олена Кульчицька і її сестра. 4) Бондарські вироби (типові форми, гладкі й випалюваний орнамент, от хочби різьблена скриня). 5) Народна біжутерія. 6) Світлини типів і нутра хати, світлини церков, взагалі будівництва. 7) Моделі будівництва. 8) З одягів також добре збирати цілі костюми з ріжних околиць, от хочби один полтавський, гуцульський, подільський і т. д. Певно, що це получене з коштами й трудом, але все треба зробити, щоб за океаном став музей, свідок високої культури українського народа... Збірка мусить бути систематично ведена, мусить бути рівновага у відділах...» [1].

Завдяки невтомній праці матінки Северини Париллє музей отримав найкращі зразки українського народного мистецтва, які дотепер зберігаються в Стемфорді [19, с. 14]. Про те, як велась ця робота, дізнаємося із особистої переписки матінки Северини з о. Левом Чапельським. Він високо цінував сестру Северину як фахового музейного працівника та дослідника народного мистецтва. У листі від 17 серпня 1935 р. о. Лев Чапельський зазначав: «Я доперва зачинаю учитися там, де Сестра вже перейшла школу, а що хочу бути добрим учнем, тож радо прийму коректу» [2].

Матінка Северина Париллє намагалась залучити до справи організації Українського музею в Стемфорді якомога більше прибічників: «Я розписалась по всіх знайомих, маю надію, що Високопреподобний Отець Парох будуть задоволені, а думка заснування українського музею в Америці знайшла у нас багато прихильників, тільки треба систематики і терпеливости» [3]. Значну допомогу в опрацюванні пам'яток матінці Северині надавала знана музейниця Ірина Гургула. За її допомогою пам'ятки, що надходили до Америки, були дбайливо пронумеровані, з докладними науковими описами [3].

З метою придбання експонатів для музею у Стемфорді о. Лев Чапельський в кінці 1936 р. здійснив подорож до Галичини [29, с. 4]. Значна кількість пам'яток до цього музею була закуплена особисто матінкою Севериною Париллє, чи за її активного сприяння [5].

«Все прийшло в порядку і таке гарне, що аж за очі хапає. Спасибі» — таку характеристику придбаним матінкою пам'яткам дає о. Лев Чапельський [4]. Крім народного одягу, у Галичині о. Лев Чапельський набув гуцульські скрині, народні музичні інструменти: ліра, цимбали, бандура, трембіти, сопілки [18, с. 27]. Лев Чапельський закупив і значну кількість дублетів із Національного музею і музею НТШ. До прикладу у Хроніці Наукового Товариства ім. Шевченка за цей період зазначено, що з музею НТШ Український музей у Стемфорді набув «збірку дублетів кураєвої етнографії, головно керамічних та гуцульських» [23, с. 94—95]. Придбані в Галичині речі були дбайливо переправлені кораблем до Америки та стали окрасою його збірки.

Розпочата активна праця Северини Париллє по розбудові українського музею в Америці була пригальмована хворобою матінки, а згодом і припинена у зв'язку з приходом до Галичини більшовицької влади. Северина Париллє щиро раділа з підсумків своєї праці — етнографічної збірки та намагалась поділитись своїм доробком з усіма охочими. Фотографії

її учениць у народному вбранні із збірки музею С.С. Василіянок прикрашали численні етнографічні публікації того часу [21, с. 273]. Крім того, сестра Северина радо надавала експонати свого музею для проведення виставок. Прикладом активної співпраці музейників Галичини може бути «Вечір народньої ноші», що відбувся у Львові 12 лютого 1936 р., з ініціативи кооперативу «Українське народне мистецтво». До його проведення були залучені: музей НТШ у Львові, музей «Верховина» у Стрию, музей «Бойківщина» у Самборі. Надала експонати із збірки музею при гімназії С.С. Василіянок у Львові й Северина Париллє. Таким чином, спільними зусиллями на вечорі було представлено 160 народних строїв з усієї України [24, с. 2]. Вечір пройшов з небаченим успіхом та став ще одним важливим свідченням високої мистецької культури українців.

Промовистим є й інший факт: 25 травня 1938 р. у Будапешті проходив Євхаристичний Конгрес, на який від Галичини здійснили прощу 60 осіб. Слід зазначити, що українські народні строї для прочан випозичила із своєї багатої збірки саме матінка Северина [13, с. 5].

Найімовірніше, що з початку 1939 р. Северина Париллє вела перемовини про передачу збірки музею гімназії Василіянок до Культурно-Історичного музею НТШ. З цього приводу у листі до Виділу НТШ від 28 квітня 1939 р. «Товариство Прихильників Культурно-Історичного музею Наукового Товариства ім. Шевченка у Львові», зокрема, зазначало: «…Є плани отримати одну з найбільших українських збірок ноші, яка мала б знайти приміщення в окремій кімнаті, але за браком такої годі цієї справи зреалізувати» та зверталось до Виділу НТШ з проханням виділити окрему кімнату для експонатів [8, арк. 35]. Плани стосовно передачі експонатів музею сестрі Северині вдалось зреалізувати у вересні 1939 р. Саме тоді було передано значну кількість пам'яток, серед яких альбом з галицькими вишивками, різноманітні компоненти одягу, фотографії народного одягу, кераміка, моделі з паперової маси, моделі сільськогосподарських будівель, килими, іграшки, весільні вінки, народні музичні інструменти, ікони на склі тощо. У Інвентарній книзі XI за 1939 р. всі ці пам'ятки, загальною кількістю 629 предметів, зазначено як депозит. У цій же книзі можна відшукати прізвища людей, які допомагали сестрі Северині у зборі пам'яток. Це, насамперед, учениці гімназії Василіянок: Марія Головка, Ірина Шухевич, Люба Собат, Степанія Тисович, Ірена Книш, Настя Савчук, Марія Бриль, Анна Герасимович, Ярослава Мельничук, Євгенія Гриняк, Меланія Волинець, Гуменюк, Джинджориста, Бородаєвич. Найрізноманітніші компоненти одягу до музею подарували вчителі Василь Лев, Ольга Демчук, Ірина Левинська. Цінним надбанням стали дарунки від митрополита Андрея Шептицького — шаль і килим із села Вільхівці Борщівського повіту [6, № 31275, 31277].

Допомагали у формуванні збірки музею С.С. Василіянок й рідні Северини Париллє. Від Омеляна Париллє до музею надійшли кліше до відбивання узорів на полотні, дві сорочки, сито, веретено, модель коромисла, модель січкарні, дерев'яний замок тощо [6, № 30690, 31224, 31227, 30722, 30723, 30724, 30727, 30728]; від Анни Париллє — весільний вінок [6, № 33825]. Цікаво, що й сама сестра Северина віддала до музею свій дарунок з нагоди іменин — вишивану сорочку із Снятина, подаровану вчителями гімназії С.С. Василіянок [6, № 31134].

Чималу кількість, серед переданих у депозит до музею НТШ, становлять етнографічні предмети, зібрані у рідному селі Северини Париллє. З-поміж них виділяються моделі подільської та гуцульської хат, виконані жителем Настасова Онуфрієм Зозуляком, олійний портрет жінки в народному одязі із села Настасів, роботи Дем'яна Горняткевича, солом'яний капелюх та очіпок дбайливо передані до музею С.С. Василіянок її односельцями Микитою Джинджористим і Меланією Тчелі [6, № 30802, 30778, 30868, 31060] .

У 1933 р. на замовлення засновниці музею у фотографів Ярослава Савки і Олега Лужницького зроблено серію фотографій українського народного одягу. Для них позували учениці гімназії: Марта Колцуняк, Меланія Волинець, Ірина Селезінка, Ірина і Марія Тисович. Разом з іншим ці фотографії були передані матінкою Севериною до музею НТШ на правах депозиту. 1933 р. датовані й моделі ляльок у народному вбранні окремих населених пунктів, виконані селянками із Настасова, Ворохти, Вільхівки, Жаб'є, Тишківець, Білоберезки [6, № 30794—30801]. Згідно із вказаною в Інвентарній книзі інформацією, можна припустити, що ці речі були зро-



Альбом із зразками вишивок з музею при гімназії С.С. Василіянок. (Переданий Т. Криницькою до Єпархіального музею в Стемфорді у 2006 р.)

блені спеціально на замовлення Северини Париллє та закуплені нею чи подаровані майстринями до музею гімназії С.С. Василіянок.

З-поміж величезної збірки на окрему увагу заслуговують вироби із глини, що репрезентують відомі гончарні осередки Івано-Франківщини, Львівщини, Тернопільщини тощо [6, № 30601—32485]. Особливо цінними були миски кінця XIX — поч. XX ст., виготовлені у Коломиї та Болехові, що на Івано-Франківщині, із мотивами гілочок, «вазонів» і різноманітного типу хрестів, і миски із Товстого, що на Тернопільщині, декоровані мотивами ліній, гілок, віночків [14, с. 100—101]. Окрасою колекції виробів із глини були полив'яні миски кінця XIX — поч. XX ст. із миколаївського гончарного осередку (Львівщина), що характеризувались цеглястим тлом і ріжковим розписом білого, брунатного та зеленого кольорів [14, с. 101].

Частину речей, переданих у депозит етнографічним музеєм при гімназії С.С. Василіянок, музей НТШ закупив у свою власність. У жовтні 1939 р. за 300 зол. було закуплено моделі ляльок (8 шт.); за таку ж суму у грудні 1939 р. з депозиту музеєм НТШ закуплено колекцію весільних вінків (11 шт.); 24 жовтня 1940 р. власністю музею НТШ за суму 100 крб. стали три перемітки; 24 жовтня 1940 р. за суму 150 крб. — п'ять поясів. Інші етнографічні предмети із збірки гімназії С.С. Василіянок перейшли у власність музею НТШ у 1941 р. [6].

Восени 1939 р. сестри Василіянки були усунені більшовицькою владою від роботи в гімназії та вигнані із своїх домівок. Така ж доля спіткала й Северину Париллє: у 1940 р. вона була звільнена з гімназії та змушена залишити Львів. Доживала віку хвора черниця у будинку Олени і Радіона Сліпих — родичів блаженнійшого патріарха і кардинала Йосифа Сліпого, у селі Струсів на Тернопільщині, де й знайшла останній спочинок 2 лютого 1941 р. Сучасна письменниця Надія Мориквас зазначає, що своєю смертю у чужій домівці в страшенних злиднях мати Северина уникнула ще трагічнішої долі — мученицької смерті у єврейському гетто. Адже у списках учениць випускних класів гімназії навпроти прізвища Париллє Софія знаходимо лаконічну примітку: «загинула у жидівськім гетто» [22, с. 237]. Вірогідно, що Софія Париллє, вчителька торгівельної школи в Станіславові, доводилась матінці Северині родичкою.

Автор висловлює щиру подяку директору Українського єпархіального музею в Стемфорді п. Любові Волинець та монахині ЧСВВ Назарії Михайлюк за надані окремі матеріали, пов'язані з діяльністю Северини Париллє в Стемфорді.

1. Архів Українського єпархіального музею в Стемфорді. — Лист Северини Париллє до о. Лева Чапельського. — 1935. — 15.IX.
2. Архів Українського єпархіального музею в Стемфорді. — Лист о. Лева Чапельського до Сестри Северини Ч.С.В.В. — 1935. — 17 серпня.
3. Архів Українського єпархіального музею в Стемфорді. — Лист Сестри Северини Ч.С.В.В. до о. Лева Чапельського. — 1935. — 19.XI.
4. Архів Українського єпархіального музею в Стемфорді. — Лист о. Лева Чапельського до Сестри Северини Ч.С.В.В. — 1936. — 17.XII.
5. Архів Українського єпархіального музею в Стемфорді. — Лист Сестри Северини Ч.С.В.В. до о. Лева Чапельського. — 1936. — 24.XII.
6. Інвентарна книга музею НТШ. — Ч. XI.
7. Центральний Державний історичний архів України у місті Львові (далі ЦДІА України у Львові). — Ф. 309 (НТШ). — Оп. 1. — Спр. 746.
8. ЦДІА України у Львові. — Ф. 309. — Оп. 1. — Спр. 70.
9. Виставка народнього мистецтва в гімназії С.С. Василіянок // Нова хата. — 1933. — Ч. 2. — Лютий. — С. 11—12.
10. *Горняткевич Дем'ян.* Сестра Северина Париллє Ч.С.В.В. Пам'яті великої Громадянки / Дем'ян Горняткевич // Свобода. — Ч. 27. — 2 лютого. — 1951. — С. 3.

11. *Гургула І.* З приводу виставки народного мистецтва в гімназії С.С. Василіянок / І. Гургула // Нова хата. — 1931. — Ч. 10. — Жовтень. — С. 3.
12. *Гургула І.* Жіноча збірка зразків народнього мистецтва / І. Гургулівна // Назустріч. — 1934. — № 12. — 15 червня. — С. 8.
13. З нашої хроніки. Розповідь про паломництво до Будапешту на Євхаристичний Конгрес // Діло. — 1938. — Ч. 125. — 10 червня. — С. 5.
14. *Івашків Галина.* Колекції Червінського та Северини Париллє у збірці Музею етнографії та художнього промислу (до історії формування, постаті збирачів) / Галина Івашків // Музеї народного мистецтва та національна культура : збірник наукових праць за редакцією д-ра мистецтвознавства М.Р. Селівачова. — К. : Златограф, 2006. — С. 95—102.
15. *Корець Ганна.* Пам'яті д-ра Олени Степанів, зв'язкової 2-го куреня УПЮ ім. Марти Борецької / Ганна Корець // Український архів. — Т. XXII / Пропам'ятна книга гімназії сестер Василіянок у Львові. — Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто : накладом Товариства ім. Шевченка в Нью-Йорку, 1980. — С. 229—242.
16. *Л. Б.* Цікава виставка // Нова хата. — 1934. — Ч. 7—8. — Липень-серпень. — С. 6.
17. *Лев Василь.* Мати Северина Париллє, ЧСВВ / Василь Лев // Український архів. — Т. XXII / Пропам'ятна книга гімназії сестер Василіянок у Львові. — Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто : накладом Товариства ім. Шевченка в Нью-Йорку, 1980. — С. 77—79.
18. *Ленцик Василь.* Український музей і бібліотека у Стемфорді / Василь Ленцик // Вісник НТШ. — 2000. — Ч. 23. — С. 24—27.
19. *Ленцик Василь.* Український музей і бібліотека в Стемфорді / Василь Ленцик // Мета. — 1994. — Ч. 05—06 (43—37). — 16 березня. — С. 12—15.
20. *Лопушанська Віра.* Гімназія С.С. Василіянок у Львові / Віра Лопушанська // Визвольний шлях. — Лондон ; Київ, 1997. — Річник І кн. 1 (586). — С. 119—124.
21. *Матійчук-Мосійчук Зеня.* Думки про з'їзд колишніх учениць Гімназії СС Василіянок у Львові / Зеня Матійчук-Мосійчук // Український архів. — Т. XXII / Пропам'ятна книга гімназії сестер Василіянок у Львові. — Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто : накладом Товариства ім. Шевченка в Нью-Йорку, 1980. — С. 272—274.
22. *Мориквас Надія.* Меланхолія Степана Чарнецького : Есей / Надія Мориквас. — Львів : Світ, 2005. — С. 383 ; іл.
23. Музей Наукового Товариства ім. Шевченка за час від 1.І.1935 — 31.ХІІ.1937 // Хроніка Наукового Товариства ім. Шевченка за час від 1.І.1935 — 31.ХІІ.1937. — Львів, 1937. — Ч. 73. — С. 94—95.
24. Народний одяг // Нова Хата. — 1936. — Ч. 5. — Травень. — С. 2.
25. Наші гості: Мати Северина // Жіноча доля. — 1937. — Ч. 20—21. — 15 жовтня — 1 листопада. — С. 17.
26. Новинки. Вистава народного мистецтва в гімназії С.С. Василіянок у Львові // Діло. — 1931. — Ч. 199. — С. 5.
27. Новинки // Діло. — 1932. — Ч. 290. — 30 грудня. — С. 4.
28. Новинки // Діло. — 1932. — Ч. 256. — 18 листопада. — С. 4.
29. Новинки // Діло. — 1936. — Ч. 264. — 22 листопада. — С. 4.
30. *Олійник Бернадин Степанія.* Ми вдячні Вам / Степанія Олійник Бернадин // Український Архів. — Т. XXII / Пропам'ятна книга гімназії сестер Василіянок у Львові. — Нью-Йорк ; Париж ; Сидней ; Торонто : накладом Товариства ім. Шевченка в Нью-Йорку, 1980. — С. 284—287.
31. Підсумки виставки // Нова хата. — 1935. — Ч. 20. — 15 жовтня. — С. 6.
32. Реферат монахині // Нова зоря. — 1935. — Ч. 75. — 3 жовтня. — С. 4—5.
33. *С. Северина Ч.С.В.В.* Великдень на Поділлі. Настасів, пов. Тернопіль (Передвоєнні картини) // Нова хата. — 1934. — Ч. 4. — Квітень. — С. 2—3.
34. *С. Северина Ч.С.В.В.* Весільний Фрагмент (Почіпчування) // Нова хата. — 1934. — Ч. 11. — Листопад. — С. 7—8.
35. Яка Ваша думка? С. Северина Ч.С.В.В. // Нова хата. — 1934. — Ч. 12. — Грудень. — С. 4.
36. *С. Северина ЧССВ.* Між земляками за океаном // Діло. — 1936. — Ч. 39. — 21 лютого. — С. 2—3.
37. *С. Северина ЧССВ.* Між земляками за океаном // Діло. — 1936. — Ч. 40. — 22 лютого. — С. 2—3.
38. *С. Северина ЧССВ.* Між земляками за океаном // Діло. — 1936. — Ч. 41. — 23 лютого. — С. 3—4.
39. *С. Северина ЧССВ.* Між земляками за океаном // Діло. — 1936. — Ч. 42. — 25 лютого. — С. 2—3.
40. *С. Северина ЧССВ.* Між земляками за океаном // Діло. — 1936. — Ч. 44. — 27 лютого. — С. 2—4.
41. *С. Северина, Ч.С.В.В.* Опанча // Нова хата. — 1935. — Ч. 18. — 15 вересня. — С. 6.
42. *С. Северина Ч.С.В.В.* Про народню ношу (з приводу виставки народнього мистецтва в гімназії С.С. Василіянок) // Нова хата. — 1933. — Ч. 2. — Лютий. — С. 5.
43. *Свєнціцький Іларіон.* XXV літ діяльности Національного музею / Іларіон Свєнціцький // Двайцятьпятьліття Національного музею у Львові. — Львів, 1931. — С. 6—18.
44. *Свєнціцький Іларіон.* Образ розвою українського музейництва / Іларіон Свєнціцький // Літопис Бойківщини — 1938. — Ч. 10. — С. 18—23.
45. *Цьорох Соломія.* Погляд на історію та виховну діяльність С.С. Василіянок / Др. Соломія Цьорох, ЧСВВ. — Львів : накладом Богословського наукового товариства, 1934. — С. 258 ; іл..

46. *Книш Ірена*. Відгуки часу [Електронний ресурс] / Ірена Книш. — Вінніпег : накладом авторки, 1972. — Режим доступу : www. Exlibris.org.ua/text/olenastepaniw.html.
47. *Пиндус Богдан*. Вона любила Бога й Україну: Северина Париллє — сестра-василіянка, зібрала музейну колекцію предметів українського народного побуту [Електронний ресурс] // Вільне життя. — 2009. — № 82 (15090). — 9 жовтня. — С. 5. — Режим доступу : vilne.org.ua/index.php?option...

Andriana Nadopta

NUN SEVERYNA PARYLLE'S (ORDER OF ST. BASIL THE GREAT) ACTIVITIES FOR PRESERVATION OF ARTIFACTS BY UKRAINIAN CULTURE

In the article author has brought analysis of nun Severyna Parylle's zealot efforts for preservation of Ukrainian cultural monuments. The work has been focused upon the gathering and exhibitive activities led under the aegis of a museum established by S. Parylle at Basilian gymnasium in Lviv. An attempt has been made to discover the role of museum and its significance in establishment of Ukrainian ethnographic practice in Galicia at the studied period.

Keywords: nun, value, exhibitions, museum, ethnographic collection.

Андриана Надопта

ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СЕВЕРИНЫ ПАРЫЛЛЕ, ЧСВВ ПО СОХРАНЕНИЮ КУЛЬТУРНИХ ЦЕННОСТЕЙ УКРАИНЦЕВ

Автором дан анализ самоотверженной деятельности монахини Северины Парылле по сохранению украинских культурних ценностей. Особое внимание обращено на собирательскую и выставочную деятельности созданного ею при гимназии сестер. Василианок во Львове, музея. Сделана попытка раскрыть его роль и значение для украинского этнографического музейного дела Галиции в изучаемый период.

Ключевые слова: монахиня, ценность, выставка, музей, этнографическая коллекция.



Матеріали

Марія ФЕДОРУСЬ

ЙОРДАНСЬКЕ СВЯТКУВАННЯ НА ОЗЕРАХ БІЛЯ СЕЛА ВЕРЕЩИЦІ НА ЯВОРІВЩИНІ

«А третій вже празник —
Святі Водохрещі: радуйся!
Ой, радуйся, земле, Син Божий народився!»

З ініціативи колективу Яворівського національного природного парку 19 січня 2011 р. відбулося Йорданське святкування у с. Верещиці Яворівського р-ну. Прибулих на свято тішило, що давні традиції українського народу збереглися, що можна розділити радість Христового Хрещення, у купанні поєднатися із великою силою природи — водою, а з вертепом повернутися в історичне минуле.

Враження від місця проведення святкувань у нас склалися дуже гарні. На відгородженій від решти лісу території стояли піддашшя різних розмірів зі столами, біля яких на багаттях у великих чанах варили чай з пахучих трав для зігрівання учасників свята, біля вогню можна було зігрітися.

Дуже пізнавальним явищем відпочинкової зони виявився покажчик, який вказує, скільки кілометрів пролягає між с. Верещицею на Яворівщині і містами світу: Римом, Нью-Йорком, Єрусалимом, щоб, для прикладу, можна було собі уявити, за скільки кілометрів звідси інші народи світу святкують такі ж свята.

На ріці Верещиці у льоді була прорубана досить велика ополонка у вигляді хреста. А самого хреста, який у тріскучі Йорданські морози належиться спорудити, не було, бо природа давньої традиції цього разу не підтримала (було +2° С).

Над річкою біля намету з'явилися молоді жіночки у великих різнокольорових хустках, по-старовинному зав'язаних навколо голови перекрученими довгими кінцями, як виявилось згодом — організатори свята. З машин і автобусів, які зі засвіченими фарами їхали на свято одна за одною, виходили люди, — народу прибувало щоразу більше. З'явилося декілька «горбатих» запорожців з державним прапором — офіційна делегація.

Прибули і групи «артистів» в одягах учасників вертепу: царі, чорти, смерті, жиди та ін.

Службу Божу відслужили шість священиків: настоятель храму св. Володимира смт. Івано-Франкове — о. Дадак Володимир, настоятель УГКЦ Різдва Пресвятої Богородиці с. Старичі — Богдан Печара, сотрудник УГКЦ Різдва Пресвятої Богородиці с. Старичі — Василь Попелястий, настоятель УПЦ КП Різдва Пресвятої Богородиці — с. Верещиця і настоятель УПЦ УП Покрови Пресвятої Богородиці с. Підрясна. У небо злетіли голуби, спочатку вони зробили декілька кіл пошани, а потім радісно затріпотіли крильми і щезли з горизонту.

Присутніх привітали: Микола Довба — голова Яворівської РДА; Володимир Сичак — заст. голо-









ви Яворівської райради; Михайло Біляк — директор Яворівського НПП, заслужений природоохоронець України; Іван Семеряк — голова Івано-Франківської селищної ради (м. Янів).

І от настав момент, коли офіційні особи, а з ними чоловіки і жінки — досвідчені і початківці-«моржі» — з радісними вигуками почали забігати і занурюватись в ополонку, хлюпатись і плавати, а потім майже кожен з них, вибігаючи з води, показував знак, що це прекрасно! З переляку пищали малі діти, котрих батьки занурювали у холодну воду, а потім виносили і тримали на руках голенькими. Лише найменшеньких відразу завивали і виносили з води у теплих рушниках. У всіх на обличчях була радість і щастя, бо, як і колись, так і тепер, народ вірить, що Богоявленська вода має цілющі властивості…

Один юнак з нашого товариства, який двічі занурювався у цю благодатну купіль, поділився своїми враженнями: вода очищає і тіло, і душу — це незаперечна істина, бо: «Природа — це вічне життя, становлення і рух. Природа не визнає жартів, вона завжди правдива... помилки ж і омани виходять від людей. Природа — творець всіх творців» (Й.В. Гете).

У конкурсі пампушків авторитетне журі — гості свята найкращим назвали виріб Любові Лозинської.

Свято продовжилося виступами вертепів, великою колядою, у якій взяли участь гості і мешканці навколишніх сіл: Дубровиця, Лепехівка, Старичі, Ставок, смт. Івано-Франкове та ін.

Отож, перефразовуючи приказку, «І я там був, мед-горілку пив, по вусах текло, а в рот не попадало».



Рецензії

Оксана САПЕЛЯК

АРГУМЕНТОВАНО, КОМПЕТЕНТНО…

Макарчук С.А. Етнічна історія України. Навчальний посібник. — К. : Знання. — 471 с.

З питань етнічної історії українців за останні десятиліття появилася низка наукових досліджень, в яких автори по-новому підходять до висвітлення історичних подій, персоналій, торкаються замовчуваних або заборонених у радянський час тем. Однак узагальненої компактної праці, яка б увібрала відомості етнологічних, археологічних, писемних джерел, історіографічні концепції, що розкривають питання етногенезу й етнокультурної історії українського народу посібникового типу, для освітянства, не було. Степан Макарчук на базі історичної, етнологічної, археологічної літератури дорадянських, радянських та сучасних не тільки українських, а й зарубіжних (зокрема російських, польських) вчених подав украй важливу для широкого загалу наукову працю. Логічно, струнко вибудована структура роботи сприяє засвоєнню читачем головних проблем етнічної історії нашого народу.

У **першому розділі** автор торкається питання самого предмета етнічної історії в структурі історичних наук. Окремо зупиняється над архіважливою проблемою етнологічної термінології, оскільки дотепер навіть у науковій літературі, не кажучи про ЗМІ та популярні видання, ще зустрічається радянське фальшоване розуміння понять «нація», «титульна нація», «народність», «етнічна група», «етнографічна група» тощо. **Другий розділ** праці присвячений огляду історіографії етногенезу, етнічного розвитку та самобутності українців, починаючи від аналізу літописів XII—XVIII ст. до історіографічних версій російських істориків (Дмитра Бантиш-Каменського, Михайла Погодіна, Ізмаїла Срезневського), українських (Осипа Бодянського, Михайла Максимовича), вчених інших народів (Ернея Вартоломея Копітара, Павла Йосифа Шафарика та ін.), на основі чого випливає висновок про самостійність соціально-культурної тяглості як українців, так і їх сусідів: росіян, білорусів, поляків. Етнічна самобутність цих народів детально розглядається в роботі на базі творів Миколи Костомарова, Володимира Антоновича, Михайла Драгоманова, Михайла Грушевського, Федора Вовка, Олександри Єфименко. Слід відзначити важливість того, що автор посібника подав також детальний аналіз праць істориків Галичини XIX — поч. XX ст. При цьому розглядаються твори як москвофільського напряму (Дениса Зубрицького, Ісидора Шараневича, Антона Петрушевича), так і репрезентантів народовської течії (Маркіяна Шашкевича, Івана Вагилевича, Степана Качали,

Олександра Барвінського, Корнила Заклинського, Юліана Целевича, Івана Франка), що важливо не тільки з наукового погляду — повноти огляду історіографії, а й введення в освітянську літературу досі мало відомих вчених із західних теренів України. Степан Макарчук подав також короткий аналіз доробку істориків XX ст., праці яких були заборонені в радянську добу, відтак недоступні, а отже, дотепер малознані (В'ячеслава Липинського, Дмитра Донцова, Володимира Левицького, Степана Томашівського та ін.).

У **третьому розділі** виділено питання етнічної віднесеності археологічних пам'яток, які донедавна розглядалися у відірваності власне від етнічної території їх поширення. Адже для сучасників, особливо молоді, важливо чітко уяснити, що археологічна культура (зарубинецька, зубрицька, черняхівська, київська, пеньківська...) — територія нинішньої України. Далі автор посібника «Етнічна історія України» слушно зупиняється на висвітленні проблеми слов'янських етносів давньоруської держави, оскільки й нині у працях академіка Петра Толочка слідом за російськими істориками обстоюється ідея «спільної колиски» «древнерусской народности» (Древнерусская народность. Воображаемая или реальная. — СПб., 2005). Степан Макарчук, послуговуючись сучасними дослідженнями українських і російських вчених, відкидає саме поняття «древнерусская народность» як кабінетний безпредметний висновок. Автор доводить, що до появи давньоруської держави існувало три різні спільності, які він назвав праукраїнською, праросійською та прабілоруською.

У посібнику (**розд. 4**) звернено належну увагу на виникнення, вживання і розповсюдження етноніму «русини», «русичі», що актуально у наш час спекулятивного політизованого використання цієї давньої самоназви українців. Степан Макарчук висвітлює досі спірне питання етнокультурних процесів на етапі давньоруської державності, появи на історичній арені держави «Русь», знайомить читача різними концепціями, пов'язаними з цією темою (зокрема норманською гіпотезою). Причому, опираючись на давні історичні свідчення (арабського письменника VI ст. Захарії Ритора), автор переконливо доводить, що назва «Русь», «русич» існувала задовго до появи північних норманів і є природною фонемою в українській мові. Науково обґрунтованим на підставі глибокого аналізу лексики, морфологічних форм тогочасної релігійної літератури є висновок вченого про те, що у складі Київської держави були праукраїнський, праросійський і прабілоруський етноси, мова яких значно різнилася.

Простежуючи історію українського етносу, Степан Макарчук окремим питанням виділяє епоху золотоординського поневолення і занепаду давньоруської державності (**розд. 5**). Автор спростовує гіпотезу російських істориків Михайла Погодіна і Василя Ключковського, яку в російській, а згодом радянській історіографії було прийнято як теорію про те, що орда хана Батия повністю винищила людність на території Середнього Подніпров'я, і вона на кілька століть перетворилася на пустиню. «Теорія пустині» слугувала «науково» довести, що спадкоємницею Київської Русі є Москва, а «малороси» — утворення внаслідок змішування у XVI ст. мігрантів з Польщі з племенами печенігів, половців, берендеїв. У цьому ж розділі згідно з історичними фактами, а не певними ідеологемами автор простежує відносини між Руським князівством і Польщею. Не менш цінним є компетентне доведення українськості Закарпаття. Тут читач знайде ґрунтовне об'єктивне висвітлення міжетнічних відносин у Великому князівстві Литовському, новий погляд на стратифікацію у цій державі, нездеформованість етносоціальної структури українців. З цього огляду автор переконливо відкинув міф про український народ як націю селян. Степан Макарчук подав відомості про визначних українських магнатів та українську шляхту, конфесійну приналежність української шляхти від кінця XVI — до середини XVIII ст., що є вкрай необхідним для усвідомлення духовної культури українців. Врешті у навчальні посібники введено наукове, не політично заідеологізоване потрактування Берестейської унії в етнічній історії України. Автор підкреслив, що «унія набула рис національної релігії, стала органічною частиною народної культури».

Варто наголосити, що Степан Макарчук на наукових (без романтичного нальоту) засадах підійшов до інтерпретації національно-визвольних змагань українського народу всередині XVII ст., козацтва як явища, постаті Богдана Хмельницького, а головно — відносин між Україною і Росією та Польщею (**розд. 6, 7**).

Вперше в літературі освітянського спрямування належна увага звертається на українське покордон-

ня (**розд. 8—10**) від історичних часів до сучасності: українсько-польську, українсько-словацьку, українсько-угорську, українсько-молдовську, українсько-білоруську, українсько-російську межу, відносини між українцями і татарами, Запоріжжям і Туреччиною. У цих розділах вчений розкриває причини втрат українських етнічних територій на західному кордоні, особливо болючі після Другої світової війни. Автор доводить неправомірність висновків (зроблених на догоду встановленим у 1939 році державним кордонам) українських і білоруських вчених про кордон між Україною і Білорусією у праці «Полесье. Материальная культура», що вийшла 1988 р. у Києві. Насправді ж віднесення українських етнічних земель до складу Білорусі призвело до великих втрат України. С. Макарчук детально зупинився на питанні виникнення у XVII ст. Слобожанщини, заселення цієї території головно вихідцями із Правобережної України; колонізації Нижнього Подніпров'я і Північного Причорномор'я. На вагомому статистичному матеріалі автор довів, що наприкінці XVIII — середини XIX ст. у цій частині України основну масу поселенців становили українці, незважаючи на намагання царської Росії заселити Північне Причорномор'я і Нижнє Подніпров'я іноетнічним населенням: сербами, болгарами, німцями, греками, молдаванами, угорцями, албанцями. Вчений торкнувся також питання етнодемографічного переважання українців на Кубані.

Вперше в науково-освітянській літературі подається етнопсихологічний портрет українців у порівнянні з іншими народами, зокрема сусідніми (російським та польським) — (**розд. 10**).

Вагомим внеском у навчальну літературу є підняті у праці проблеми міграцій українців, починаючи з XI ст., впливу міграційних процесів на етнодемографічну ситуацію в Україні. При цьому слушно введено до посібника питання демографічних процесів в Україні загалом (**розд. 11— 13**), простежується природний і механічний рух населення підросійської України, динаміку етносоціального руху на західноукраїнських землях до 1914 р., втрати в час Першої світової війни. Аналізуючи російські, польські, румунські і чехословацькі переписи населення вчений робить висновок про справжню трагедію українського народу у 20—30-ті роки XX ст., особливо як наслідок колективізації сільського господарства, голодоморів 1921 і 1932—1933 рр., втрати народонаселення за роки Другої світової війни. До посібника ввійшли дані про приєднання Західної України до УРСР та репресивні акції в західних областях України (**розд. 13**), зокрема депортацію 1940 р. понад 100 тис. осіб у Пермську, Свердловську, Ярославську, Вологодську, Омську області та Комі АРСР; виселення прикордонних сіл на західному кордоні, яких виявилося 229 з населенням 102800 осіб; розстріл в'язнів тюрем у західних областях України під час відступу Червоної армії у 1941 р. Автор вводить до посібника дані про переселення українців 1946 р. з їх одвічних етнічних земель, переданих Радянським Союзом Польській Республіці. Втрати української людності 1946—1947 рр. внаслідок голоду в Україні, придушення національно-визвольного руху (арешти, розстріли, депортації) виявляють радянську політику підриву природного генофонду української нації. Вичерпно, мовою цифр, вчений розкрив злочини радянського режиму: фізичне нищення українського народу, подальша його русифікація у XX—XXI ст.

У **чотирнадцятому розділі** Степан Макарчук розглядає загальну динаміку чисельності населення України та його національний склад за переписами 1950, 1970, 1979, 1989 і 2001 рр., яка прозоро свідчить про нинішні політичні спекуляції щодо питання національних меншин в Україні. На підставі детального аналізу даних переписів вчений доводить, що всупереч поширеній серед офіційних кіл нашої держави думці про 121 національність, яка проживає в Україні, національних меншин в Україні — не більше 43.

Цілком новою темою в освітянській науковій літературі є матеріал **п'ятнадцятого розділу** про антропологічні особливості українців. Таке питання в радянський період трактувалося як націоналізм і расизм, фактично антропологія як наука була заборонена. Насамперед Степан Макарчук знайомить читача з історіографією цієї наукової проблеми, вивчення антропологічних рис українців українськими, російськими, польськими вченими (Дмитро Анучін, Ізидор Коперніцький, Павло Чубинський, Федір Вовк, Ростислав Єндик, Василь Дяченко та ін.), які фіксують незаперечний факт: антропологічно українці по суті не відрізняються від інших народів Європи.

Шістнадцятий розділ праці присвячений історичним етнотопонімам і етнонімам українського народу. На великому фактологічному матеріалі вчений відстежує етноніміку на теренах України від назв етно-

графічних груп, етнополітичних назв до локальних. Доводить, що вони не протиставляються загальній назві народу і держави: українці й Україна.

У **сімнадцятому розділі** читач знайде дотепер не досліджену тему: українська діаспора. Структурно виділено діаспору на пострадянському просторі, становище українців у Російській Федерації, Казахстані, Туркменистані, Узбекистані, Киргизстані, Азербайджані, Вірменії, Грузії, Білорусі, Молдові, Естонії, Литві, Латвії. В окремому підрозділі характеризуються українські етнічні групи в Польщі, Словакії, Угорщині, Румунії. Об'єктивно подано драматичні обставини життя українців в умовах польської етнічної політики, асиміляційні процеси у Словаччині та Румунії. Коротко, але водночас доволі повно С. Макарчук знайомить із специфікою життя українських поселенців у країнах Америки (Канада, США, Аргентина, Парагвай, Уругвай, Бразилія та ін.); Західної Європи (Франція, Великобританія, Німеччина, Сербія, Швеція, Данія, Австрія, Хорватія, Боснія); Австралії та Китаю. У цьому ж розділі автор подав загальну характеристику і сучасної трудової еміграції, її причини, умови життя нинішніх емігрантів.

Загалом треба відзначити величезне значення праці «Етнічна історія України», в якій вперше узагальнено наукові студії, які таким чином стали доступними для студентства, широкого загалу. При цьому Степан Макарчук розглядає етнічну історію України у контексті соціальних, етнічних, політичних процесів інших європейських країн. Високий науковий рівень і доступність викладу — визначальні особливості посібника. Після кожного розділу читач знайде список використаної літератури, що допоможе студентській молоді у її глибших зацікавленнях тою чи іншою темою етнічної історії. Доречними є й контрольні запитання, поставлені автором наприкінці розділів, які продумано спрямовані на виокремлення засадничих проблем, про які велася мова.

Без перебільшення можемо констатувати появу науково вартісного посібника для освітянства. «Етнічна історія України» Степана Макарчука — вагомий внесок у розвиток української гуманітарної науки й освіти.



Микола БАЛАГУТРАК

КОНТИНЕНТИ УКРАЇНСЬКОЇ ІДЕНТИЧНОСТІ

Оксана Сапеляк. Українська спільнота в Аргентині: історико-етнологічний аспект. — Львів : Червона калина, 2008. — 286 с.

Попри глобальні універсалії нашого сьогодення, метою яких є уніфікація (зодноманітнювання) етнічних і національних культур, і в той же час домінування сильних наддержавних мультикультурних утворень, будь-то США, Росії чи ЄС, все ж у цих непростих умовах на етнонаціональній мапі світу залишається доволі багато місця для активізації сучасних процесів національного самоствердження. Ці останні додають неабиякої політичної гостроти, зокрема в питання дослідження особливостей становлення національної ідентичності українців, конструювання їх історичної пам'яті, формування етнічної нації, збереження і розвитку культури українців на етнічних українських територіях у складі інших держав, на прикордонних територіях та в діаспорі, що, в свою чергу, уможливлює виявити не лише закономірності та тенденції розвитку сучасних етнокультурних та етносоціальних процесів на українських етнічних територіях, чинники трансформації матеріальної і духовної культури, міжетнічні стосунки, особливості адаптації та етнокультурної інтеграції українців у іноетнічному середовищі, але й цілу низку факторів, які призводять до формування негативних стереотипів про українців, втрати їх традиційної культури, мови, ідентичності в країнах Європи, Південної та Північної Америки, Австралії та ін.

Саме до таких найбільш невідкладних завдань сучасної етнологічної науки уже мабуть із десяток років поспіль прикута пильна увага вченої-етнолога Інституту народознавства НАН України Оксани Сапеляк. Після низки успішних наукових публікацій і монографії («Етнографічна діяльність НТШ»), для вченої, здавалось би, здійснення комплексного історико-етнологічного дослідження української спільноти в Аргентині (Українська спільнота в Аргентині: історико-етнологічний аспект, 2008), не вимагало особливих надзусиль. Проте, як з'ясувалося, кожне іноетнічне середовище, в якому перебувають українські мігранти або ж живуть кілька поколінь українців, є глибоко специфічним і потребує від дослідника особливого наукового підходу. Разом з тим, перед дослідницею поставало не менш складне завдання — з'ясувати характерні тенденції життєдіяльності українців (національних меншин) в умовах панівного іноетнічного середовища, специфічні вияви їх матеріальної й духовної культури, світоглядні та ідентифікаційні аспекти, домінуючі цінності та загалом інтелектуально-духовний потенціал і багаторічний досвід українських мігрантів, а також міру їх участі

у непростому суспільно-громадському житті в Аргентіні тощо. З огляду на цілу низка поставлених завдань у монографії Оксани Сапеляк «Українська спільнота в Аргентіні[1]: історико-етнологічний аспект», можемо констатувати, що вони виконані на високому науковому рівні.

Структура роботи складається: із передмови, вступу, п'яти основних розгалужених розділів, висновків, іменного покажчика респондентів, родинних архівів аргентінців українського походження, літератури, додатків та численних фотоілюстрацій.

У першому розділі монографії («Життєве середовище Аргентіни») дослідниця докладно аналізує кліматично-географічні особливості, етнічний склад, суспільно-історичні, правові та імміграційні аспекти формування аргентінської нації, особливості соціально-політичного устрою, господарсько-промислової та регіональної специфіки Аргентіни першої половини XIX — XX ст.

У другому розділі роботи Оксана Сапеляк аналізує основні етапи української імміграції, причини й складні обставини першої (90-х рр. XIX ст. — 1914 рр.) і другої (міжвоєнні роки) хвилі еміграції українців (головним чином із Волині, Полісся і Східної Галичини), яким ще й досі приписується окремими аргентінськими чиновниками (через незнання або ж брак відповідної інформації) австрійське, польське походження за національністю.

Серед найбільш об'єктивних причин, які спонукали українців полишати рідну землю, дослідниця виділяє такі: значне народоперенаселення західноукраїнських земель і, відповідно, відчутний брак роботи та дешева робоча сила; економічна, соціальна і релігійна дискримінація селян; облудлива рекламно-інформаційна діяльність низки компаній, метою яких було одержання великих доходів; а також ганебна протекціоністська еміграційна політика австрійського, а згодом й польського уряду, який здійснював перспективну антиукраїнську політику — максимально звільнити прикордонні терени від українців для виемігрування їх виключно до країн Америки. Однак і за такої непростої ситуації, як переконує нас авторка монографії, українська імміграція до Аргентіни розглядалася у тлумаченні етнічних українців як «тимчасове вимушене явище, не як переселення та повний розрив із краєм, а нехай хоч довготривале, але тільки як заробітчанство» (С. 60).

Особливості адаптації, енкультурації українських іммігрантів до нових соціально-культурних умов Аргентини (III та IV розділи), сповнені, на думку дослідниці, численних конфліктів і протиріч через те, що носії традиційної української культури були сформовані і поводилися згідно з нормами і правилами, звичаями і традиціями власне української культури, цілком відмінної від аргентінської. Відбувається консолідація українських громад на принципах господарської взаємодопомоги (толоки) та спільного святкування традиційних свят тощо. І, що дуже важливо, для активного утвердження та інтеграції українців у чужому середовищі, як наголошує Оксана Сапеляк, — так це впровадження перенесеної з України такої важливої форми господарювання, як кооперація, що в подальшому посприяло формуванню не лише міцного бізнес-середовища, але й широкого національно-культурного, де активно створювалися культурно-освітні товариства, власна школа, церква, дзвіниця, окремий цвинтар і т. д. Потужними маркерами української ідентичності стають вишиванка, етнічний стрій, писанка, мова, усна історія та етнічна пам'ять, релігійна приналежність та місійна діяльність церкви, а також працьовитість, кмітливість та спостережливість, які щоденно утверджувалися в українських сім'ях, роди-

[1] Рецензент вважає почасти виправданим вживання терміну «Аргентіна» вченою Оксаною Сапеляк у даній роботі, оскільки окремі авторитетні словники і, зокрема «Словник-довідник з правопису та слововживання» (1989) С.І. Головащука Інституту мовознавства ім. О.О. Потебні НАН України керується такими словоформами щодо цього поняття — «Аргентіна», «Аргентінська Республіка», «аргентінець» (С. 30). До того ж цей термін аналогічно звучить у латинській транскрипції та повсякденному мовленні аргентинців. При написанні слів, запозичених українською мовою з інших мов, слід керуватися такими правилами правопису, а зокрема: літера і пишеться після приголосних у власних назвах, а також у словах, що походять від них перед дальшим приголосним і в кінці слова (Кріт, крітський; Алжір, алжірський тощо) (С. 502). Отже, згідно з цією нормою правопису використання словоформи «Аргентіна» є виправдане, як і виправданим є те, що українська мова постійно розвивається і однією із її властивостей є здатність пристосовувати, адаптовувати те чи інше іншомовне слово до особливостей власного мовлення й правопису. Сучасний стан українського правопису ще далекий від досконалого і потребує низки правописних унормованих уточнень.

нах, колах найближчих сусідів-українців. До важливих етнічних ознак, які відрізняли українців від інших мешканців Аргентіни можна ще віднести власне і антропологічний вираз українців, українські імена та прізвища, місця компактного проживання, товариські зв'язки тощо.

Проте складність інтеграційних процесів української спільноти в Аргентіні, як вважає дослідниця, були обумовлені низкою деконсолідаційних явищ (Розділ V), зокрема: полонізація українців початку XX ст., ігнорування іммігранта-європейця з боку місцевої влади 20—30-х рр. XX ст., русофільські тенденції та поширення комуністичних ідей 40—50-х рр. XX ст. Мовно-культурна асиміляція, соціально-групове розшарування українських поселенців Аргентіни в сучасних умовах, а також перманентна трансформація мовно-релігійних і етнокультурних цінностей особливо в молодшої генерації української діаспори під впливом сучасних глобалізаційних процесів у лоні аргентінського суспільства — ось ті заголовні чинники, які послаблюють не такі уже й міцні основи ідентичності українців Аргентіни.

Важливе місце у монографії відведено розширеним наративним інтерв'ю та розповідям чільних особистостей та представників українства в Аргентіні, а також приватним фотоархівам та ілюстраціям, які істотно доповнюють та ілюструють повсякденну життєдіяльність аргентінців українського походження.

Підсумовуючи сказане, слід зробити висновок, що монографія Оксани Сапеляк «Українська спільнота в Аргентіні: історико-етнологічний аспект» (2008) є актуальним комплексним дослідженням в контексті вивчення новітніх міграційних процесів, проблем адаптації, консолідації та інтеграції українців діаспори. Основні положення і висновки роботи істотно поглиблюють і розширюють дотеперішнє бачення української народознавчої науки з цієї проблематики і заслуговують високої оцінки.



Володимир ДЯКІВ

ПЕРШЕ МОНОГРАФІЧНЕ ІСТОРИКО-ФОЛЬКЛОРИСТИЧНЕ ДОСЛІДЖЕННЯ ПРО ЯКОВА НОВИЦЬКОГО

Іваннікова Л. Яків Новицький. Фольклорист, історик, педагог / Людмила Іванникова ; за ред. С.В. Мишанича. — Запоріжжя : Тандем, 2010. — 388 с.

Постать відомого українського вченого, дослідника Запорізького краю, педагога, краєзнавця, археолога, джерелознавця, засновника Запорізького обласного краєзнавчого музею і Державного архіву Запорізької області, члена-кореспондента ВУАН Якова Павловича Новицького (1847—1925), певна річ, заслуговує на об'єктивне та проникливе висвітлення його біографічних відомостей і ґрунтовний аналіз наукової фольклористичної діяльності. Тому особливо відрадно, що саме цій, непересічно важливій та водночас складній темі присвятила свої численні фольклористичні студії знана в Україні, відома київська дослідниця фольклору Людмила Іваннікова [23; 24; 1—3; передрук: 4—14; 16—20 та ін.]. З цієї теми вона свого часу успішно захистила кандидатську дисертацію [15]. А тепер, після численних ґрунтовних доповнень, пропонує передусім науковій громадськості перше монографічне дослідження на основі архівних і малодоступних друкованих джерел.

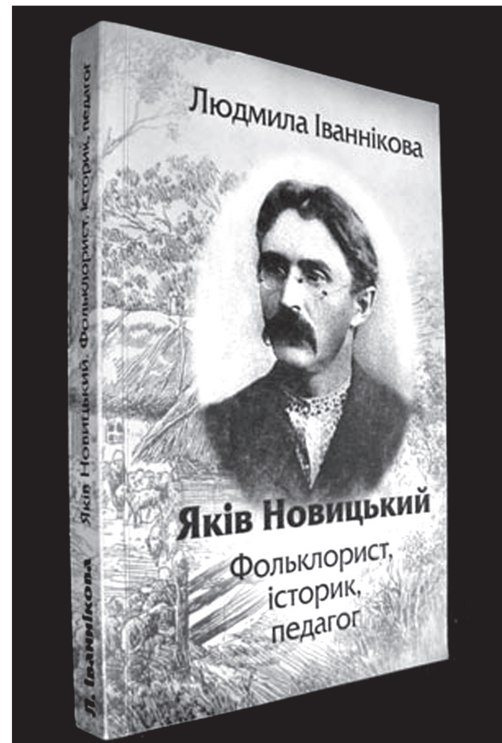
У вступній частині книги авторка зосереджує увагу на стані вивчення предмету свого дослідження, його актуальності і важливості для фольклористичної науки, зупиняється на огляді відповідних джерел та наукової літератури, починаючи від М. Драгоманова, М. Сумцова, В. Гнатюка, В. Білого, Д. Яворницького і аж до сучасних досліджень С. Світленка, С. Діброви, І. Павленко та інших. Закономірно, що такі наукові розсліди Л. Іваннікової привели до постановки перед собою, як вона сама про це зазначає, пріоритетного завдання, а саме — ґрунтовно висвітлити в регіональному та загальноукраїнському контексті біографію та наукову діяльність Я. Новицького, докладно проаналізувати фольклорно-етнографічні матеріали вченого, враховуючи методику збирання, публікації, жанрову специфіку, особливості побутування тощо, які взаємопов'язані з місцевою традицією, «усноісторичними наративами та іншими, спорідненими з фольклором, явищами усної традиції» [21, с. 21].

Таким чином, отже, у першому розділі «Яків Новицький — педагог, історик, краєзнавець, культурно-громадський діяч» авторка, на основі архівних джерел та літератури, докладно висвітлює генеалогію роду Новицьких, починаючи від Іллі Федоровича Новицького (40-ві рр. XVII ст. — 1704 р.), біографічні відомості та громадську і творчу діяльність видатних представників цього роду.

Відтак Л. Іваннікова робить логічний висновок про те, що Я. Новицький був одним з тих типових козацького чи простонародного походження представників української інтелігенції свого часу (як і М. Максимович, П. Маркович, П. Куліш, О. Потебня, М. Сумцов, М. Лисенко, М. Кропивницький, М. Старицький та ін.), які, попри основні свої заняття, зосереджувались передусім на дослідженні культури та історичної пам'яті рідного народу, зробили найвагоміший внесок у розвиток відповідних галузей науки (історії, фольклористики, етнографії, мистецтва, літератури тощо) і досягли європейського, а то й світового рівня [21, с. 31].

Розглянувши освітньо-науковий шлях Якова Новицького, починаючи від його зацікавлень фольклором у дитячі роки, здобуття початкової освіти і закінчуючи педагогічною, просвітницькою та українофільською діяльністю, Л. Іваннікова зазначає, що він не лише українофіл, просвітитель, педагог-новатор, а й видатний реформатор освіти, «педагогічні пошуки» якого вивели «на широку дослідницько-краєзнавчу роботу — до великої науки, в якій він зарекомендував себе як непересічний дослідник Запорізької Січі, Хортиці і Придніпровського краю, як плідний історик, археолог, етнограф, фольклорист» [22; цит. за: 21, с. 59].

Розглянувши докладно таким чином певні ключові аспекти життя та науково-громадської діяльності Я. Новицького у відповідних підрозділах своєї роботи («Нащадок козацької старшини», «Від Аз-буки до Великої Науки (Педагог-новатор, просвітитель, українофіл)», «Дослідник Запорозького краю (статистик, етнограф, природознавець)», «Праця «С берегов Днепра» — джерело до вивчення фольклору та усної історії Степової України», «Історик Олександрівська, археограф, джерелознавець», «Археолог, дослідник Хортиці», ««І яка йому шана…» (Останні роки життя Я.П. Новицького)»), авторка підсумовує, що він — видатна особистість у царині української науки, своєю науково-дослідною діяльністю (зібрав сотні музейних експонатів, автор десятків історико-етнографічних праць, статей тощо) зробив неоціненний внесок у розвиток археографії, археології, історії, педагогіки, природознавства, а особливо — у фольклористику. У зібраних ним історико-етнографічних матеріалах прочитується історія Запоріжжя, відображається цілісна



картина народного життя Нижньої Наддніпрянщини, давніх народних традицій, особливості світогляду місцевих жителів, їх вірування і звичаї тощо [21, с. 183—184].

У першому підрозділі «Постать Я.П. Новицького в контексті історії української фольклористики кінця XIX — початку XX ст.» другого розділу «Фольклористична діяльність Я.П. Новицького» авторка аналізує праці вченого на тлі і в процесі розвитку української фольклористичної науки наприкінці XIX — початку XX ст. Внаслідок чого висновує, що до того фольклор у цьому регіоні записувався епізодично та безсистемно, а вже у 1870-х рр. Я.П. Новицький одночасно з І.І. Манжурою та Г.А. Залюбовським почав систематично збирати властиво усі жанри фольклору та дотичні етнографічні матеріали, які функціонували у той час. Наслідки його сорокарічної наукової діяльності втілились у видання перших в історії краю регіональних фольклорних збірників, які «стали вирішальним етапом в утвердженні наукових принципів фіксації та публікації фольклору, у вихованні численних наукових кадрів, послужили цінним матеріалом для багатьох теоретичних досліджень, стали важливим інформаційним джерелом про культуру, побут, звичаєвість, світогляд, історію цього регіону України» [21, с. 201]. Його праці уже тоді високо оцінили видатні вчені-сучасники —

В. Гнатюк, В. Данилов, Д. Зеленін, Ф. Колесса, М. Сумцов та ін. Та й сьогоднішні дослідники у своїх роботах активно звертаються до фольклористичних праць Я. Новицького.

У наступних підрозділах («Я.П. Новицький — збирач, видавець і дослідник українських народних пісень», «Я.П. Новицький — збирач і дослідник прозових фольклорних наративів») своєї роботи Людмила Іваннікова аналізує збирацьку, видавничу та дослідницьку роботу Якова Новицького, що стосується української пісенної народної творчості та прозових фольклорних наративів. Вона слушно відзначає історичний підхід вченого у його теоретичних дослідженнях з фольклору, зв'язок останнього з реаліями історичної дійсності, хоч при цьому у Я. Новицького, щоправда, залишаються поза увагою питання поетики фольклорного твору, впливу на нього народних вірувань і культів тощо. Я. Новицький зробив перші в історії фольклористичної науки регіональні видання народної творчості «Південної України, впорядкував єдині в українській фольклористиці видання топонімічних легенд і переказів та легенд про скарби, матеріали яких не мають друкованих варіантів, бо своїм походженням, і побутуванням, і змістом тісно пов'язані до історичної території Запоріжжя. Це саме стосується пісень, легенд та переказів про зруйнування Запорозької Січі та про події, пов'язані з цим, їх Я.П. Новицький зібрав чи не найбільшу кількість» [21, с. 306].

Отож, можна цілком погодитись з Л. Іванніковою, що постать Якова Новицького займає гідне місце поруч з іншими видатними вченими того часу — В. Гнатюка, Б. Грінченка, А. Димінського, М. Драгоманова, І. Манжури, П. Чубинського, Д. Яворницького.

Для зручності при використанні своєї монографії Людмила Іваннікова наприкінці подає перелік основних дат життя і творчості Я. Новицького, публікацій його фольклорних записів, історико-археологічних, статистичних, педагогічних, археографічних досліджень, використаних численних архівних джерел та документів (зокрема Наукових архівних фондів рукописів та фонозаписів Інституту мистецтвознавства, фольклористики та етнології ім. М.Т. Рильського НАН України; Інституту рукопису Національної бібліотеки України ім. В.І. Вернадського; Державного Архіву Запорізької області; Відділу рукописних фондів та текстології Інституту літератури ім. Т.Г. Шевченка НАН України тощо), статей та досліджень про Якова Новицького, а також — список умовних скорочень та іменний і географічний покажчики.

Отже, монографія Людмили Іваннікової «Яків Новицький. Фольклорист, історик, педагог» є вагомим внеском у сучасну українську фольклористичну науку. Певна річ, книга стане цінною джерельною і літературною базою для науковців, фольклористів, етнологів, істориків, краєзнавців, студентів та ін., а також буде цікавою і для ширшого читацького кола.

1. *Іваннікова Л.В.* Архівні джерела та фольклор про руйнування Запорозької Січі в історичних працях Я.П. Новицького / Л.В. Іваннікова // Розбудова держави. — 1995. — № 1. — С. 36—39.
2. *Іваннікова Л.В.* Д.І. Яворницький та Я.П. Новицький: до проблеми взаємин / Л.В. Іваннікова // Регіональне і загальне в історії : тези Міжнародної наукової конференції, присвяченої 140-річчю від дня народження Д.І. Яворницького та 90-літтю XIII Археологічного з'їзду (листопад 1995 р.). — Дніпропетровськ : Пороги, 1995. — С. 14—16.
3. *Іваннікова Л.В.* Запорозькі і гайдамацькі скарби. Народна проза Катеринославщини в записах Я.П. Новицького в кінці XIX — на початку XX ст. / Л.В. Іваннікова // Жива вода (щомісячник). — 1993. — № 1. — С. 3.
4. *Іваннікова Л. В.* Запорозькі і гайдамацькі скарби. Народна проза Катеринославщини в записах Я.П. Новицького в кінці XIX — на початку XX ст. / Л.В. Іваннікова // Вільна думка. — Дніпропетровськ, 1993. — № 1—2. — С. 8.
5. *Іваннікова Л.В.* Історичні джерела та фольклор про руйнування Запорозької Січі (за публікаціями Я.П. Новицького) / Л.В. Іваннікова // Монастирський острів. — 1994. — № 4. — С. 132—145.
6. *Іваннікова Л.В.* Листи М.Ф. Сумцова до Я.П. Новицького / Л.В. Іваннікова // Культурна спадщина Слобожанщини: Історія, археологія, краєзнавство. —Ч. 8. — Х. : Курсор, 2010. — С. 26—40.
7. *Іваннікова Л.В.* Міфологія запорізького краю в записах Я.П. Новицького кінця XIX — поч. XX ст. / Л.В. Іваннікова // Запоріжжя в історії та культурі : тези доповідей і повідомлень респ. наук. конф. — Запоріжжя, 1991. — С. 122—123.
8. *Іваннікова Л.В.* Новицький Яків / Л.В. Іваннікова // Українська література в портретах і довідниках: Давня література — література XIX ст. — К. : Либідь, 2000. — С. 226—227.
9. *Іваннікова Л.В.* Пісні про зруйнування Січі в записах Якова Новицького / Л.В. Іваннікова // Народна творчість та етнографія. — 1993. — № 3. — С. 53—58.

10. *Іваннікова Л.В.* Постать Я.П. Новицького в історії української фольклористики кінця XIX — початку XX ст. / Л.В. Іваннікова // Матеріали до української етнології : зб. наук. праць. — Вип. 3 (6). — К., 2003. — С. 162—172.
11. *Іваннікова Л.В.* Реліктова земля Якова Новицького / Л.В. Іваннікова // Слово «Просвіти». — 2006. — № 28. — 13—19 липня. — С. 11 (рец.).
12. *Іваннікова Л.В.* Розвиток фольклористики на Півдні України в кінці XIX ст. (за листуванням Д.І. Яворницького та Я.П. Новицького) / Л.В. Іваннікова // Матеріали до українського мистецтвознавства (пам'яті акад. О.Г. Костюка) : зб. наук. праць. — К., 2003. — С. 299—304.
13. *Іваннікова Л.В.* Роль Я.П. Новицького в розвитку фольклористики на колишній Катеринославщині / Л.В. Іваннікова // Фольклор і говори Наддніпрянщини : зб. наук. праць. — Дніпропетровськ : ДДУ, 1997. — С. 54—56.
14. *Іваннікова Л.В.* Тема руйнування Січі в історичних піснях, записаних Я.П. Новицьким / Л.В. Іваннікова // Етнографічні дослідження Південної України : зб. наук. праць Всеукраїнської ювілейної конференції, присвяченої 145-річчю з дня народження Я.П. Новицького, 6—8 жовтня 1992 р. — Запоріжжя, 1992. — С. 8—9.
15. *Іваннікова Л.В.* Фольклористична діяльність Я.П. Новицького : автореф. дис. ... канд. філол. наук. / Л.В. Іваннікова. — К., 1996. — 24 с.
16. *Іваннікова Л.В.* Яків Новицький — видатний збирач, видавець і дослідник фольклору Степової України / Л.В. Іваннікова // Новицький Яків : твори у 5 т. — Т. 2. — Запоріжжя : Тандем, 2007. — С. 5—15.
17. *Іваннікова Л.В.* Яків Новицький — збирач, видавець і дослідник українських народних пісень / Л.В. Іваннікова // Новицький Яків : твори у 5 т. — Т. 3 / упор. Л.В. Іваннікова, І.Я. Павленко. — Запоріжжя : Тандем, 2009. — С. 7—24.
18. *Іваннікова Л.В.* Яків Новицький / Л.В. Іваннікова // Народознавство. — 1994. — № 10—11. — С. 4.
19. *Іваннікова Л.В.* Яків Новицький і вивчення фольклору Катеринославщини / Л.В. Іваннікова // Народна творчість та етнографія. — 1994. — № 5—6. — С. 35—41.
20. *Іваннікова Л.В.* Яків Павлович Новицький (1847—1925) / Л.В. Іваннікова // З минувшини Подніпров'я : зб. мат. наук. конф., присв. Міжнародному дню музеїв, 17 травня 1994 р. — Дніпропетровськ : Дніпро, 1995. — С. 64—66.
21. *Іваннікова Людмила.* Яків Новицький. Фольклорист, історик, педагог / Людмила Іваннікова; за ред. С.В. Мишанича. — Запоріжжя : Тандем, 2010. — 388 с.
22. *Морозюк В.* Народознавчо-освітня діяльність Якова Новицького / В. Морозюк // Народна творчість та етнографія. — 1992. — № 5—6. — С. 34.
23. *Новицький Яків.* Твори у 5 т. — Т. 2 / упорядник тому Людмила Іваннікова. — Запоріжжя : Тандем, 2007. — 510 с., 16 іл.
24. *Новицький Яків.* Твори у 5 т. — Т. 3 / Упорядники тому Людмила Іваннікова, Ірина Павленко. — Запоріжжя : Тандем, 2009. — 440 с.